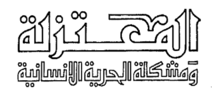
الدكتور محمّد عمارة



دار الشروق




المعتزلة
ومشكلة الحرية الإنسانية

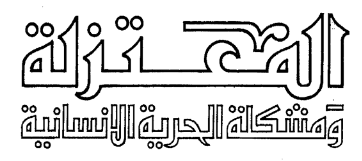
الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقياً : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقياً : دار الشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE
SHOROUK INTERNATIONAL: 316/318 REGENT STREET, LONDON W1, UK, TEL: 637 2743/4, TELEX: SHOROK 257790

الدكتور محمّد عمارة



دار الشروق

لماذا هذه الطبعة الجديدة ؟ ..

فى واقعنا الفكرى المعاصر ، كثيرة هى القضايا الحيوية والمحورية الجديرة باستقطاب اهتمامات العلماء والباحثين والقراء على حدٍ سواء ! ..

- فنحن فى مواجهة خطر « السلفية ـ النصوصية » ، الذى يتنكر للعقل والعقلانية ، ويتعبد بظواهر النصوص ، حتى ما تعلق منها بوقائع تاريخ السلف وتجاربهم البشرية واجتهاداتهم الإنسانية .. أمام هذا الخطر ، نجد أنفسنا أحوج ما نكون إلى بعث « العقلانية الإسلامية » ، التى تسعى على قدمين ، وتطير بجناحين ، هما : « العقل » و « النقل » ، باعتبارهما الدليلين المتآخيين اللذين خلقهما خالق واحد ، هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، لترشيد وهداية الإنسان ...
- ونحن فى مواجهة « حركة التغريب » ، التى تسعى إلى تغريب عقل الأمة وطرائق عيشها وأنماط سلوكها ، نواجه خطراً تعنى سيادته استلاب هوية الأمة وتميزها الحضارى ، وقطع سلسلة تواصلها المعرفى مع تراث الآباء والأجداد .. وبعض هذا الاستلاب متمثل فى دعوة « المتغربين » إلى النمط الغربى فى العقلانية ، تلك التى لا تقيم للنقل وزناً ، ولا مكان للوحى فيها ، ولا التزام لها بشريعة السماء .

وإذا كانت « عقلانية الغرب » ، المتنكرة « للنقل ـ الوحى » ، هى واحدة من أسلحة « التغريب » وأدوات « الاستلاب الحضارى » ، فإن « السلفية ـ النصوصية » ، المتنكرة « للعقل » ، لا تقل خطرًا .. لأنها ، هى الأخرى ، أداة للتخلف ، تفل عزم الأمة ، وتجهض إمكانات النهضة والتقدم الكامنة فيها ..

وليس سوى « العقلانية الإسلامية » المتميزة سلاحاً تواجه به أمتنا ذلك الخطر الوافد من « السلف : المملوكى ـ العثمانى » ومن « السلف : اليونانى ـ الغربى » ، والغريب عن النهج

الوسطى لحضارتنا ، الذى جعل لعقلانيتنا ميزة الجمع بين « العقل » و « النقل » فى فقه الدين وتجديده .. وفى فقه الواقع وتطويره إلى الأمام ..

* * *

- وكذلك الحال أمام مبحث « حرية الإنسان » ...

فالأطروحات الفكرية التى تموج بها الساحة الثقافية متعددة ، ومتضاربة هى الأخرى ..

فـ « السلفية ـ النصوصية » تشل ، « بالجبر والجبرية » ، فعاليات الإنسان ، فتسهم فى تأييد وتأبيد التخلف السائد فى عالم الإسلام ....

ومذاهب « الغرب » فى الحرية ، قد أفقدت الإنسان توازنه واتزانه ، وذلك عندما حولته إلى حيوان مادى .. أو فردٍ متعالٍ ... أو مغترب ، بسبب المادية والإلحاد ، عن الكون الذى يعيش فيه ....

وليس سوى مذهب الإسلام فى « الحرية الإنسانية » سبيلاً للخروج من هذا المأزق الذى دفعنا إليه « السلفيون ـ النصوصيون » و « المتغربون » ...

فالإنسان ، على طريق « الحرية الإسلامية » : حر مختار ، سواء أكان فرداً ، أومواطناً ، أو لبنة فى الأمة أو إنسانا فى الأسرة الإنسانية الكبرى ...

لكن حريته هذه لا تجعل منه ـ كما هو الحال فى الحضارة الغربية ـ السيد الوحيد فى الكون ، والآمر المطاع فى الوجود ... فهو حر باعتباره الخليفة عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ فى عمارة الكون وسياسة الدولة وتنظيم المجتمع وترقية العمران ... فلا هو بالسيد الوحيد ، حتى يطغى ويتجبر ويخرج عن إطار الشريعة .. وأيضاً فإنه ليس الكم المهمل المعدوم الإرادة سواء بـ « الجبر والجبرية » أو بـ « الفناء فى الله » ـ على نحو ما ذهبت إليه الحضارات والمذاهب التى تصوفت وتعبدّت بتعذيب الجسد وإفناء الإنسان فى الله ! ..

- وإذا كانت تلك هى أهمية هذا المبحث من مباحثنا الفكرية .. فإن الكشف عن أصالة هذا المبحث فى تراثنا الفكرى ، هوأمر لا يقل عن ذلك فى الأهمية والخطر ... ذلك لأن الكشف عن أصالة هذا المبحث ـ مبحث حرية الإنسان ـ فى تراثنا الحضارى ، فضلاً عن أنه سلاح فى معركة استخلاص حرية إنساننا المعاصر من براثن الاستبداد العصرى القاتل ! .. فإنه رد بليغ على « المتغربين » وسادتهم ـ من خبثاء المستشرقين ـ الذين

حاولوا ويحاولون سلب أمتنا أسباب المجد ومؤهلات الكبرياء المشروع ، تكريساً للهزيمة النفسية ، التى رأوها السبيل لتأبيد الهزيمة العسكرية التى أصابتنا بها الغزوة الاستعمارية الغربية فى العصر الحديث ! ..

* * *

فالحديث ، إذًا ، عن هذه « المباحث التراثية » ، هو إدارة عصرية للصراع الفكرى القائم اليوم على قدم وساق حول النهضة المنشودة والمأمولة لأمتنا العربية الإسلامية ... وبقدر أصالة هذه المباحث وتأصيلها تكون فعاليتها كإسهام ذى وزن وتأثير فى بلورة المشروع الحضارى الذى لابد من صياغته دليلا للنهضة التى تكفل للأمة مواجهة التحديات التى فرضها ويفرضها عليها أعداؤها الكثيرون ! ..

وإذا كانت « النهضة » هى سبيل أمتنا كى تتجاوز « التخلف » ، وتفلت من قيد « التبعية » ، وتغير « الواقع البائس » الذى تعيش فيه .. فإن محور هذه « النهضة » وعمودها الفقرى ، وصانع « مشروعها الحضارى » ، وواضعه فى الممارسة والتطبيق هو :

الإنسان : الحر ... والعقلانى ... والمسلم ... ولصياغة هذا الإنسان ، المنتمى للمنابع الجوهرية والنقية والمشرقة فى تراثنا الحضارى ... والمتفتح ـ من موقع الراشد المستقل ـ على كل الحضارات ، دونما جمود وانغلاق ، أو تبعية وذوبان فى الآخرين .. لصياغة هذا الإنسان نقدم للباحثين والقراء هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب ..

والله من وراء القصد ، منه نستمد العون والتوفيق والسداد ،

القاهرة

ربيع الثانى سنة ١٤٠٦ هـ .

ينايـر سنة ١٩٨٦ م .

دكتور

محمد عمارة

مقـدمـة

قضية « الحرية الإنسانية » ، والموقف من الإنسان ،أمُجبَر هو فى فعله أم مختار ؟ ... من القضايا التى شغلت المفكرين المسلمين منذ عهد العرب المسلمين بالجدل والتأليف والتدوين ومن ثم فهى قد شغلت حيزاً كبيراً فى الآثار الفكرية والمخطوطات والمطبوعات التى تمثل التراث العقائدى عند العرب والمسلمين.

وعلى الرغم من قدم التاريخ الذى بدأ فيه المفكرون العرب المسلمون بحث هذه المشكلة فلقد ظلت ، ولا تزال قائمة مثارة ، فضلاً عن أنها قد اتخذت الآن أبعاداً أكثر ، واتسعت آفاق مباحثها أكثر من ذى قبل ، كل ذلك لأنها قضية ومشكلة تتعلق بالإنسان وعلاقاته بالمجتمع والكون ، وبسببٍ من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها ، بل ونمو درجة التعقد هذه فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ، ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن .

وهذه المشكلة لم تكن قديماً موضوعة تحت مصطلحات « الحرية » و « الاستبداد » ، وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات « الجبر » « والاختيار » .. أى أن مصطلحات هذا البحث قد أصابها التطور والتغير كما أصاب أبعاده وقضاياه .. ولقد كانت مغايرة مصطلحات الأمس لمصطلحات اليوم من الأسباب التى دفعت بعض الباحثين إلى الخطأ ، فغضّوا من شأن مباحث العرب المسلمين فى هذا الميدان ، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث فى موضوع « الحرية الإنسانية » ، عندما قالوا : إنه لم يحدث فى الإسلام اطلاقاً أن عقدت صلة بين « الاختيار » (كمشكلة كلامية) و « الحرية » بوجهٍ عام ، وكذلك لم يعتبر الاختيار جانبا من جوانب الحرية ، بل ظل مصطلحاً محدودا ، بل وجُرد من قوته الكامنة ، وذلك بالاتجاه الذى اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية الارادة ، فقد قصرت حرية الارادة الإنسانية ، فى

الغالب ، على المقدرة على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية[1] .

وفى فصول هذه الدراسة التى ستعرض ، ضمن ما تعرض ، للأبعاد والآفاق الكثيرة والرحبة والمتنوعة التى وصلت إليها مباحث هذه القضية عند أسلافنا القائلين بالحرية والاختيار ـ دون أن تحد من قدرتهم أو تحدد لهم آفاقَهم مصطلحاتُ « الجبر » و « الاختيار » ـ فى هذه الفصول الرد على مثل هذه الدعاوى التى رددها بعض الباحثين من أمثال « فرانزروزنتال » ..

ذلك أن تغاير مصطلحات المبحث لا يصح أن يكون مبرراً للحكم بتغاير المضامين التى وضعت تحت هذه المصطلحات ، خصوصاً إذا نحن علمنا أن مصطلح « الاختيار » قدعنى عند أسلافنا هؤلاء ، ضمن ما عنىَ ، الدلالة على «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل »[2] .. وأن من معانى « الحرية » (Liberty) فى القانون : « القدرة على تحقيق فعل أو امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأى ضغط خارجى » وأن هذا المعنى يأتى فى مقابلة المعنى الذى يؤدى إليه مصطلح « ضرورة » و « جبرية » ، وأن معنى « حرية الاختيار » (Free will) هى « قدرة الإنسان على اختيار أفعاله » ، وأن المدرسيين والديكارتيين يطلقون مصطلح « حرية الاستواء أو عدم الاكتراث » (Libertx of indifference) « على تساوى الامكان فى الفعل وعدم الفعل »[3] وهى استخدامات حديثة تقطع بقيام الصلة الوثيقة بين مصطلحى « الاختيار » و « الحرية » ، وتجعل من الثانى البديل المعاصر لشبيهه القديم .

كما أن مصطلح « الجبر » ، وهو الذى عنى فى مباحث أسلافنا العرب المسلمين الحكم على الإنسان بأنه « بمنزلة الجماد ، لا إرادة له ولا اختيار ... لا قدرة للعبد أصلا ، لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هو بمنزلة الجمادات .. »[4] ، قد ارتبط فى لغة العرب ، حتى قبل الإسلام بمعنى « الاستبداد والاستعباد » ، فلقد كانوا يسمون الحكم الجائر المستبد « بالجبرية ، أو الجبارية ، والحاكم فيه بالجبار » ، ويشهد لذلك قول الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ للرجل الذى ارتعد فى حضرته : « هون عليك ، فما أنا بملك ولا جبار ! ! » ، وقول على

---

(١) فرانزروزنتال (المفهوم الاسلامى للحرية قبل القرن التاسع عشر) ص ١٦ . طبعة « ليدن » الانجليزية ١٩٦٠ .

(٢) التهانوى (كشف اصطلاحات الفنون) ص ٤١٩ . طبعة كلكتة بالهند ١٨٩٢ م .

(٣) المعجم الفلسفى . مادة « حرية » . وضع الأساتذة : يوسف كرم ، د. مراد وهبة ، يوسف شلالة ، طبعة القاهرة ١٩٦٦ م .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

ابن أبي طالب ، يستحث قومه لقتال معاوية بن أبي سفيان وصحبه : « سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين ، يتخذهم الناس أربابا ، ويتخذون عباد الله خولا وماﻟﻬم دولا »[٥] .. وهو وصف لنظام معاوية شبه الملكى ، الذى رأى فيه على بن أبي طالب ، ومن بعده « المعتزلة » ، والقائلون بالعدل والتوحيد عموما ، نظاماً « استبداديا » .. بل وأرخوا به وبظهور استبداده لنشأة « الجبر » وظهوره فى الفكر والحياة العربية الإسلامية ، عندما قالوا : أن « أول من قال بالجبر وأظهره .. معاوية .. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ، ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر . وفشا ذلك فى ملوك بنى أمية »[٦] .

وكذلك قول الشاعرة العربية المسلمة « هند بنت زيد » الأنصارية فى معاوية عندما قتل « حُجر بن عدى » :

تجبّرت الجبابر بعد حُجر وطاب لها « الخورنق » و « السدير »

وقول شاعر الخوارج فى « ابن زياد » ، أحد رجالات الدولة الأموية ، وفى هروبه من حرب الخوارج :

يارُبَّ جبارٍ شديد كلبه قد صار فينا تاجه وسلبه[٧]

وهذه الاستخدامات ليست وليدة المجتمع الإسلامى والحياة الإسلامية ، بل هى أسبق من ظهور الإسلام .. و « الفراء » يعلق على قول الله ـ سبحانه ـ : (وما أنت عليهم بجبار)[٨] فيقول : أى « لست بمسلط ، جعل الجبار فى موضع السلطان ، من الجبرية » ثم يستطرد ليحكى عن « المفضل » ، الشاعر الجاهلى ، قوله :

ويوم الحزن إذ حشدت معد وكان الناس إلا نحن دينا
عصينا عزمه الجبار حتى صبحنا الجوف ألفا معلنينا

ثم يفسر لنا معنى « الجبار » فيقول : « أراد بالجبار (الملك) المنذر ، لولايته .. »[٩] .

---

(٥) د . ضياء الدين الريس (النظريات السياسية الاسلامية) ص ١٠٠ ـ ١٠٢ . طبعة القاهرة الثالثة ١٩٦٠ م .

(٦) القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ٨ . ص ٤ . طبعة القاهرة .

(٧) النظريات الساسية الإسلامية . ص ١٠٠ ـ ١٠٣ .

(٨) سورة ق : ٤٥ .

(٩) معانى القرآن ، للفراء . الجزء الثالث ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (ب تفسير ٢٤٩٨٧) اللوحة ٥٠ ، ٥١ .

وكل ذلك يؤكد العلاقة الوثيقة بين « الجبر » و « الاستبداد » ، ومن ثم العلاقة الوثيقة بين « الاختيار » و « الحرية » .. ويجعل هذا البحث متعلقا بصميم المبحث الذى يعالج « حرية الإنسان » .

* * *

ويتصل بقضية المصطلحات التى عولج هذا المبحث تحتها قديما ، معالجة المعتزلة ، بوجه خاص ، والقائلين « بالعدل والتوحيد » بوجه عام ، لهذا المبحث تحت « أصل العدل » .. أحد الأصول الخمسة التى اجتمعوا من حولها وأجمعوا على الايمان بها تمييزًا لمدرستهم وفرقتهم وتيارهم الفكرى عن غيره من التيارات .. وهم قد خصوه بهذه التسمية لأنهم قد عالجوا هذا المبحث انطلاقا من موقع البحث فى علاقة الإنسان بالذات الإلٓهية ، وتحديد الحدود الفاصلة بين فعل الخلق وفعل الخالق ، وقضية الجزاء والثواب والعقاب ، فرأوا أن فى القول « بجبرية » الإنسان نفياً للعدل عن الذات الإلٓهية ، ونسبة الجور إلى الله ـ تنزه عن ذلك ـ لأن فى حساب الإنسان ومثوبته وعقابه على أعمال هو مجبر على اتيانها جورا لا محالة ، إذ فيه تكليف الإنسان مالا يطيق فعله أو لا يستطيع الفكاك من أتيانه .

* * *

وأهل العدل والتوحيد ، وبالذات المعتزلة ، قد تمايزت مواقفهم الفكرية ، وتعددت اجتهاداتهم من كثير من القضايا والمشكلات ، ولكنهم أجمعوا على أصول خمسة ، هى :

١ ـ **العدل** : ويعنى القول بحرية الإنسان واختياره ، وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه بحسب قصده إليها وإرادته لها ، واختراعه لهذه الأفعال .

٢ ـ **والتوحيد** : ويعنى تنزيه الذات الإلٓهية عن المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدثات بما فى لك نفى الصفات الزائدة عن ذات الخالق ، وتصور الذات الإلٓهية أشبه ما تكون بالفكرة المجردة أو القانون الذى يحكم هذا الوجود ، وكذلك القول بخلق القرآن حتى لا يكون هناك قديم آخر غير الله .

٣ ـ **والوعد والوعيد** : ويعنى صدق وعد الله لأهل الطاعة ، ووعيده لأهل المعاصى وأن الإيمان (الفكر) شديد الارتباط بالعمل (التطبيق) ، ومن ثم فلا يغنى عن المرء إيمانه إذا لم يصدق العمل الطيب هذا الإيمان ، كما أنه لا تغنى عن العصاة ، يوم الحساب شفاعة الشافعين .

٤ ـ والمنزلة بين المنزلتين : ويعنى الحكم على مرتكبى الذنوب الكبائر ، الذين يموتون دون توبة نصوح ، الحكم عليهم بالخلود فى النار ، وتسميتهم « فسقة » ، وجعلهم فى مرتبة أدنى من المؤمنين وأعلى من الكفار .

٥ ـ والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : ويعنى المشاركة الإيجابية من كل مسلم مؤمن فى تقويم المعوج من أمور الحياة العامة ونظم المجتمع الذى يعيش فيه المؤمنون .

ورغم أن عدد هذه الأصول هو خمسة ، إلا أن التسمية التى غلبت على أصحابها هى تسمية « أهل العدل والتوحيد » ، وذلك لأن ثلاثة من هذه الأصول ، وهى (الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) داخلة تحت أصل « العدل » ومتضمنة فيه .. بل لقد سموا فى أحيان كثيرة « بالعدليين » نسبة إلى هذا الأصل وحده ، وذلك يعطى أهمية كبرى لهذا الأصل من أصولهم ، وبالتالى يدل على القدر الكبير من الجهد الذى بذله هؤلاء السلف فى البحث والجدل حول مشكلة حرية الإنسان .

ومن بين نصوص كثيرة تحدث فيها أهل العدل والتوحيد عن تضمن أصل « العدل » لكثير من القضايا الهامة ، والأصول الأخرى ، نختار فى هذا التقديم كلمات أحد تلاميذ قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد ، وهو المعروف بقوام الدين ما نكديم[١٠] التى يقول فيها : « إن النبوات والشرائع داخلان فى العدل ، لأنه كلام فى انه ، تعالى ، إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشريعة ، وجب أن يبعث ونتعبد ، ومن العدل ألا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك يدخل الوعد والوعيد فى العدل ، لأنه كلام فى انه ـ تعالى ـ إذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلابد من أن يفعل ، ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده ، ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب . وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل ، لأنه كلام فى أن الله ـ تعالى ـ إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا باجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ألا يخل بالواجب . وكذلك الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[١١] .

---

(١٠) هو أحمد بن الحسين بن أبى هاشم الحسينى ششديو ، أحد أئمة الزيدية ، خرج فى « الرى » ٤١١ هـ ١٠٢٠ م وتوفى بها ٤٢٠ هـ ١٠٢٩ م ، وهو أحد من جمع كتاب (شرح الأصول الخمسة) الذى أملاه القاضى عبد الجبار ، وعلق عليه . ورأى « مانكديم » هذا يدل على أن من الزيدية من قال مثل المعتزلة بتضمن أصل « العدل » لكل هذه المباحث والأصول .

(١١) القاضى عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ٢٥ « المقدمة » تحقيق د . عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة ١٩٦٥ م .

وكل ذلك يعلى من قدر هذا الأصل فى تراث هؤلاء الأسلاف ، ويبرز مدى اهتمامهم بهذا المبحث الخاص بحرية الإنسان .

* * *

وأهمية هذا البحث الذى نقدم له الآن ، تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الأسلاف ، وابراز مباحثهم حول هذه القضية ، إلى مشكلات عصرنا الحاضر وإنساننا العربى المسلم الذى يعيش فى النصف الثانى من القرن العشرين .. لا من زاوية إيجاد صلات وأنساب بين المذهب الذى نبتغيه فى الحرية ومذهب هؤلاء الأسلاف الذين قالوا بالأختيار وانتصروا لحرية الإنسان ، وهو مطلب هام وأمر مرغوب ، ولا من زاوية زيادة أرصدة أمتنا من العزة والمجد ، التى هى اليوم فى أشد الحاجة إليهما ، بابراز هذه الصفحة المشرقة والمتقدمة من فكر هؤلاء الأسلاف وتراثهم وهو أمر يستحق العناء والاجتهاد ، وإنما ــ فضلا عن ذلك وغيره ــ من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لوطننا العربى ، وبالنسبة لنا فى عالم الإسلام بوجه عام .

ذلك أن الكثيرين من الدارسين والباحثين قد أخذت تستهويهم وتجذب انتباهم المباحث الخاصة بدراسة « الشخصية » العربية ، « والشخصية المصرية » ، لأهمية تحديد ملامح هذه « الشخصية » فى التخطيط الحضارى للمستقبل ، فضلا عن التقييم الموضوعى لصفحات التاريخ .. فانطلق الكثيرون فى تحديد وتعداد « مفاتيح » دراسة هذه « الشخصية » ، ورسم معالمها ، وذلك دون أن يطرق باحث جاد منهم فكرية « الجبر والاختيار » فى عقل هذه الأمة وسلوكها ، ووزن التيارات الفكرية التى قالت بالحرية والاختيار فى الحياة الفكرية لهذه الأمة عبر التاريخ الطويل ، ومدى الشيوع والانتشار الذى تحقق لكل من أفكار « الجبر » وأفكار « الاختيار » بين العامة والجماهير .. لا فى حياة العرب المسلمين ومصر الاسلامية فحسب ، بل فى حياة هذه المنطقة منذ أقدم العصور حتى الآن .. وهو « مفتاح » من « مفاتيح » دراسة هذه الشخصية لعله أهم ما قدم لدراستها من « مفاتيح » حتى الآن .

فإذا علمنا أن ملامح الفكر الجبرى قد كانت لها السيادة والغلبة فى كثير من عصور تاريخنا وأدوار حضارتنا ، وأن ذلك أمر قد لاحظه بعض العلماء الذين قالوا بالعدل والتوحيد[12] ، وأن فكرية « الاختيار » ومدرسة المعتزلة لم يكن لها فى عصورنا السابقة حظ السيادة فى

(١٢) انظر مقدمة رسالة (انقاذ البشر من الجبر والقدر) للشريف المرتضى ... ولقد قمنا بتحقيقها ونشرها ضمن مجموعة من الرسائل الخاصة بموضوعى (العدل والتوحيد) فى كتاب من جزأين عنوانه [رسائل العدل والتوحيد] .

بلادنا ، أدركنا ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية فى موضوع الحرية الإنسانية وأهمية القاء المزيد من الأضواء على هذا المبحث ، وإثارة الجدل الفكرى حول مكانه فى عقل أمتنا وسلوكها ، فى حاضرنا الراهن ومستقبلنا المنشود ، وباختصار : مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكرى لجماهيرنا الواسعة العريضة ، بل ولكتائب المثقفين والمفكرين والدعاة الذين يتصدون لمهام الدعوة ومراكز التوجيه .. أهمية كل ذلك ومكانته وضرورته من عملية « النضال » التى تستهدف ازالة ما فى شخصية أمتنا من عيوب وسلبيات ، وتأكيد ما فيها من إيجابيات ، وتنمية هذه الايجابيات ...

وإذا كان لنظرية المعتزلة خصوصا ، والقائلين بالعدل والتوحيد عموما ، فى الحرية الإنسانية ، ونظراتهم فى هذا المبحث مكان ملحوظ ودور كبير فى هذه الثورة الفكرية والثقافية المطلوبة والمرغوبة ، فإن بلورة هذه النظرية وتلك النظرات ، هو أمر هام وضرورى .. وهو ما أخذناه على عاتقنا فى هذا البحث الذى نقدمه عن « حرية الإنسان » .

دكتور

محمد عمارة

الفصل الأول
نشأة هذا الفكر فى الاسلام ..

والحديث عن نشأة هذا الفكر فى الإسلام ، والتاريخ الذى بدأ فيه الحديث عن حرية الإنسان ، أقائمة هى أم معدومة ؟ أى الحديث عن الجبر والاختيار ... أمر تتعدى أهميته نطاق التاريخ، إذ أن له صلة وثيقة بحديث يجب الاهتمام به، خاص بمدى أصالة هذا الفكر، فكر الحرية والاختيار فى تراث العرب والمسلمين ، وبمدى الصدق والموضوعية التى حالفت أو جانبت أحكامًا كثيرة أصدرها عدد من المستشرقين فى هذا الموضوع ..

وبصدد الأحكام التى أصدرها عدد من المستشرقين فى هذا الباب تطالعنا تناقضات وقع فيها هؤلاء الباحثون .. ودون تعرض للنوايا والأهداف نعرض لنماذج لاضطراب أحكامهم الصادرة على هذه الصفحة من صفحات تراثنا الخاص بالحرية والاختيار :

* فالمستشرق الأيطالى « كرلو الفونسو نلينو » (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨) الذى كتب عدة أبحاث عن المعتزلة[١] نموذج لهذا التناقض فى الحكم على **تاريخ** نشأة هذا الفكر عند العرب المسلمين ، **ومصدر** هذه النشأة .. فهو يجتهد أحيانا ليرجع السبب فى نشأة هذا الفكر عند المسلمين إلى تأثيرات اللاهوت المسيحى ، فيقول : إن « بعض المتكلمين **قد بدأوا** تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق ، بطريقة غير مباشرة ، يبحثون هذا « القدَر » ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته فى أفعاله ، حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب فى الدار الآخرة تبريرًا تامًا »[٢] .

ولكنه يعود لما يشبه نقض هذه الفكرة عندما يعود بنشأة هذا الفكر عند العرب المسلمين

---

(١) وهى أربعة أبحاث نشرها فى (مجلة الدراسات الشرقية) بروما ، بالمجلد السابع ١٩١٦ م ، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ونشرها ضمن مجموعة عنوانها (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) طبعة القاهرة الثالثة ١٩٦٥ م .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

إلى عهد مبكر ، لا نحسب أن اللاهوت المسيحى كان قد بدأ فيه يحدث تأثيرات فى الحياة الفكرية الإسلامية ، فيحدد الفترة الزمنية « التى بدأ فيها القدرية يظهرون فى الشام » بأنها « الفترة ما بين ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ »[٣] .. ثم يورد عبارات أخرى تشهد لأصالة هذا الفكر العربى الإسلامى ووجوده وجودا مصاحبا للفكر الدينى القرآنى الذى لا مجال للحديث فيه عن التأثيرات اللاهوتية للمسيحيين ، وذلك عندما يقول : « إن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت **كلها تقريبا** عن اختلاف فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القرآن ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت **دائما تقريبا** المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . **ولفظ « قدَر » ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه »**[٤] .

* وعلى منوال الموقف الأول الذى وقفه « نلينو » عندما أنكر أصالة هذا الفكر فى تراثنا نسج « سير توماس . و . أرنولد » عندما قال : إنه « من المحتمل أن تكون القدَرية ، أو القائلون بالارادة الحرة من المسلمين قد **استعاروا نظريتهم فى حرية الإرادة من المسيحية مباشرة »**[٥] .

* وعلى منوال هذا الموقف أيضا نسج بعض الباحثين العرب فى بعض الدراسات التى قاموا بها تحت اشراف أساتذة تسيطر عليهم هذه النزعة الاستشراقية التى تجتهد كى تغض من شأن العرب والمسلمين فى هذا المجال ، فوجدنا من يرجع بكل آراء المعتزلة إلى المسيحيين ، بل واليهود ، ويقول إن آراءهم فى :

١ ـ القول بخير الله ـ سبحانه وتعالى ـ ٢ ـ والقول بالأصلح ٣ ـ ونفى الصفات والأسماء ٤ ـ والمجاز والتأويل ٥ ـ وحرية الارادة الإنسانية ٦ ـ والقول بخلق القرآن .. إنما هى مأخوذة عن أصحاب الديانات الأخرى ، وبخاصة « يحى الدمشقى » (٨١ ـ ١٣٧ هـ ٧٠٠ ـ ٧٥٤ م) ، وخليفته « ثيودور أبى قرة » ، وأن القول بخلق القرآن إنما هو مأخوذ عن اليهود ، والقول بقدمه مأخوذ عن المسيحيين[٦] .. وكأنما لا شىء أبدا من ذلك للعرب المسلمين ؟ ! .

* ولكن عددا غير قليل من المستشرقين الذين بحثوا هذا الأمر قد نسجوا على منوال آخر

---

(٣) المرجع السابق . ص ٢٠٢ .

(٤) المرجع السابق . ص ٢٠١ .

(٥) أرنولد (الدعوة إلى الإسلام) ص ٩٣ . ترجمة : د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين . طبعة القاهرة ١٩٥٧ م .

(٦) زهدى حسن جار الله (المعتزلة) ص ٢ ، ٣٦ ، ٧٥ . طبعة القاهرة ١٩٤٧ م .

وساروا سير « نلينو » فى نقض موقفه الأول ، فمالوا إلى التسليم بأصالة فكر الحرية والاختيار فى تراث العرب المسلمين ، فالباحث الألمانى « وتوبر يترل » يتخذ من لغة الأبحاث الإسلامية فى هذا الميدان دليلا على تميزها وتمايزها عن فلسفة اليونان ، عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات فى كتابى (الانتصار) للخياط ، و (مقالات الإسلاميين) للأشعرى فيقول : إن « ما يلاحظ من أن لغة كتابى الانتصار والمقالات غير فلسفية ، وأيضا ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الأولين فى الإسلام ، بحسب هذين الكتابين، يظهران لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالا . هذا يجعل اصطلاحات المتكلمين الأولين أهلاً لعناية أكبر مما وجه لها ، فعلى الرغم مما يبدو من أن الاصطلاحات الكلامية هى عين ما يقابلها فى الفلسفة اليونانية فإنه يتبين من البحث الدقيق فوارق كبيرة »(٧) .

* وفى هذا الإطار ، وعلى نفس الدرب ، نجد أحكاما دقيقة وصائبة للمستشرق « كارل هينرش بيكر » (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣ م) ، الذى حدد بدقة ما أخذه المعتزلة عن التيارات الفكرية غير الإسلامية ، وكيف كان هذا الأخذ فى نطاق « **الأدوات** » أدوات الجدل والصراع الفكرى الذى خاضوه ضد هذه التيارات ، بينما ظلت الفكرية الأساسية لهم ذات جذور إسلامية ، لأنها كانت وظلت مرتبطة بالقرآن الذى كان يصارع هذه التيارات وينظر إليها نظرته لألد الأعداء ، فيقول : ان « الميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيرا مضادا للروح الهلينية ، فى عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفى اللحظة التى تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول ، بدأ الصراع والتصادم ....إن المانوية والزرادشتية كانتا عدوتين خطيرتين ، كالمسيحية على أقل تقدير، وان «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطرا مباشرا . لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الإسلام ، ونعنى بها المعتزلة ، قد استفادت بعضا من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية ... فالغنوص إذا كان يحارب الإسلام دينيا وسياسيا ، وفى هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية .. فكأن الإسلام الرسمى قد تحالف إذا مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذى كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذهب الخلاص »(٨) .

فهو هنا يحدد أن العلاقة بين الإسلام وبين « المانوية » وغيرها من التيارات الفكرية

---

(٧) (مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام) ص ١٣٧ . وهو مطبوع كذيل لكتاب (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود) ترجمة : دكتور محمد عبدالهادى أبو ريده . طبعة القاهرة ١٩٤٦ م .

(٨) من بحث عن (تراث الأوائل فى الشرق والغرب) القاه فى برلين ١٩٣١ م (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ص ٨ ، ٩ ، ١١ .

والمذاهب والنحل ، مثل « الغنوص » و« الزرادشتية »[9] إنما هى علاقة العداء ، وأن التأثيرات التى دخلت إلى فكر المعتزلة وأدواتهم فى الجدل إنما حدثت فى إطار علاقات الصراع ! .

* * *

وبعد هذه الصفحة التى عرضناها للمواقف المتناقضة التى وقفها عدد من الباحثين من قضية التأريخ لنشأة فكر الحرية والاختيار عندنا ، ومصدر هذه النشأة ، ومن ثم مدى الأصالة التى لهذا الفكر فى تراثنا .. يأتى دور وجهة النظر العربية الاسلامية فى هذا الموضوع ... وجهة نظر الأسلاف الذين نهضوا بعبء البحث فى هذا الميدان ، وأحاطوا بدقائقه وجوانبه وتفصيلاته ، والذين هم ــ لذلك ــ أصدق من يعتمد عليه فى حسم هذا الموضوع ..

ففى عديد من المراجع والمصادر التى تخصصت فى هذا المبحث ، أو تناولته ضمن ما تناولت من موضوعات ، نجد الكثير من العناصر والحقائق والنصوص التى تتحالف جميعا كى تكوّن بناء فكريا يشهد بالأصالة لهذا الفكر فى تراثنا العربى الإسلامى ... تلك العناصر والحقائق والنصوص التى نقدمها هنا فى مجموعة من النقاط :

أولها : ما ذكر من أن العرب قد كان لهم موقف فكرى من هذه القضية منذ ما قبل الإسلام ، وأنهم كانوا جبرية يقولون بالجبر ، وأن الإسلام قد جاء فغير هذا الموقف ، وقرر الحرية والاختيار للإنسان ، والقاضى عبد الجبار يقول : إنه قد « روى عن الحسن[10] ،

---

(٩) « **المانوية** » : ويقال لهم « الثنوية » ، هم القائلون بالنور والظلمة ، ومن فرقهم ، المزدقية ، والديصانية والمرقيونية ، والماهانية ، والصيامية ، والمقلاصية .. ونبيهم « مانى » ظهر فى زمن « سابور اردشير بن بابك » . راجع المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ٥ ص ٩ ــ ٧٠ . و : الفخر الرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٨٨ . تحقيق دكتور على سامى النشار . طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .

و« **الزرادشتية** » : هى الديانة القديمة للميديين والفرس ، وتنسب إلى « زرادشت » الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد . راجع : أوليرى (مسالك الثقافة الأغريقية إلى العرب) ص ٢٧٥ ترجمة دكتور تمام حسان . طبعة القاهرة .

و« **الغنوصية** » : نزعة تهدف إلى ادراك كنه الأسرار الربانية بدون واسطة ، على نحو ما يصنع أصحاب « الكشف » الصوفى ، ولقد ظهرت فى القرون الأولى لظهور المسيحية . كرد فعل ضدها ، ثم ظهر غنوصيون مسيحيون ، ويهود ، كما حاول أصحابها تسريب تعاليمهم إلى عقائد المسلمين . راجع (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ص ٧ ، ٨ . و (المعجم الفلسفى) مادة « غنوصية » .

(١٠) هو الحسن بن أبى الحسن (البصرى) ، وأسم أبيه « يسار » ، وكان أبوه من سبى « ميسان » ، وهى « كورة » بين البصرة وواسط افتتحها المغيرة بن شعبة زمن عمر بن الخطاب ، وكانت أمة « خيرة » مولاة لأم سلمة احدى زوجات الرسول ــ عليه السلام ــ وكانت أم سلمة تعطيه ثديها أحيانا أثناء غياب أمه ، ولقد شهد بالمدينة مقتل عثمان بن عفان ، وهو ابن

رحمه الله أنه كان يقول : إن الله بعث محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ إلى العرب وهم قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ، ويقولون : ان الله ــ سبحانه ــ قد شاء ما نحن فيه ، وحملنا عليه ، وأمرنا به . فقال ــ عز وجل ــ : (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل : إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون .)[11] ... »[12] .

ومعنى هذا النص الهام الذى يرويه عن الحسن البصرى ، أن العرب ، قبل الإسلام كانت تسود فيهم فكرية الجبر والجبرية ، وأن الإسلام والقرآن قد اتخذا من هذه القضية موقفا ينتصر لحرية الإنسان واختياره ، ويناهض القدرية الجبرية[13] ، وذلك قبل أن تنفتح الثقافة والحضارة العربية وعلم الكلام الإسلامى على الحضارات والثقافات الأخرى ، بل وقبل أن ينشأ فى الفكر الإسلامى علم الكلام .

وثانيها : ما ذكر من أن الجدل قد دار حول هذا الأمر فى حياة الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ ، وأن الرسول قد شارك فى هذا الأمر ، وقال بعض الأحاديث النبوية التى تعارض الجبر وتقف مع القول بالحرية والاختيار .

فلقد روى أن رجلا من « خثعم » قال للرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ : متى يرحم الله عباده ؟ فقال : « ما لم يعملوا المعاصى ، ثم يقولوا : إنها من الله » .. كما صحح الرواة عنه الحديث الذى يقول إن بعض الصحابة قد سأل : فلأى شىء نعمل ، وقد فرغ الأمر ؟! فقال الرسول ــ عليه السلام ــ « : فكل ميسر .. » أى أن ماكتب على الإنسان وعلم من أمره لا يخرجه عن أنه حر ميسر له مسلوك الطريق الذى يريد ويختار ...

= أربعة عشر عاما ، وهو معدود فى الطبقة الثالثة من رجال أهل العدل والتوحيد . راجع (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلانى جـ ٢ ص ٢٧٠ طبعة حيدر آباد بالهند ١٣٢٥ هـ ، و (الملل والنحل) للشهرستانى جـ ١ ص ٤٧ تحقيق محمد سيد كيلانى . طبعة القاهرة ١٩٦١ م ، و (شرح عيون المسائل) للحاكم أبى سعد المحسن بن كرامة . جـ ١ اللوحة ٧٢ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، و (المعارف) لابن قتيبة . ص ٤٤١ تحقيق دكتور ثروت عكاشة . طبعة القاهرة ١٩٦٠ م ، و (أمالى المرتضى) للشريف المرتضى . القسم الأول ص ١٦٢ . تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم . طبعة القاهرة ١٩٥٤ م .

(١١) سورة الأعراف : ٢٨ .

(١٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ . ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(١٣) القدرية ، كلمة حاول كل من المجبرة والمعتزلة نفى الاتصاف بها عن النفس ، والصاق الاتصاف بها بالخصوم ، فالمجبرة وصفوا بها المعتزلة ، لأنهم نسبوا « القدر » إلى الإنسان ، والمعتزلة وصفوا بها المجبرة لأنهم نسبوا « القدر » إلى الله والذى دعا الفريقين للبراءة من التسمية بهذا الاسم تسليمهم بحديث الرسول الذى يقول فيه : « القدرية مجوس هذه الأمة » .. (المغنى) جـ ٨ ص ٣٣٦ ــ ٣٣٨ . و (شرح الأصول الخمسة) ص ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٥ ، و : الصاحب بن عباد (الابانة عن مذهب أهل العدل) ص ٢٥ ، ٢٦ تحقيق محمد حسن آل ياسين طبعة بغداد (ضمن مجموعة) ١٩٦٣ م .

كما رويت عنه أحاديث فرق فيها ــ عليه السلام ــ بين ما هو من الله وما هو شر من الإنسان أو الشيطان ، مثل قوله : « الرفق من الله ، والخرق من الشيطان ، والتأنى من الله والعجلة من الشيطان » وقوله : « ما كان من العين والقلب ، فمن الله . وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان » ، وقوله : « لا تحملوا على الله ذنوبكم » ، وأنه كان يناجى ربه فيقول : « والخير بيديك ، والشر ليس إليك . » .

والمعتزلة ، ومعهم القائلون بالعدل والتوحيد عموما ، يروون الحديث الذى يقول فيه الرسول : « لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا .. قيل له : ومن القدرية يا رسول الله ؟ قال : قوم يزعمون أن الله قدّر عليهم المعاصى وعذبهم عليها ، والمرجئة : قوم يزعمون أن الإيمان قول بلا عمل ... » .

كما أن الذين عارضوا خوض المعتزلة فى هذا المبحث قد رووا عن رسول الله قوله : « إذا ذكر القضاء فأمسكوا ، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تغرقوا فيه ... » ... والمعتزلة يقولون عن هذا الحديث انه خبر آحاد لا يصح الأخذ به « فيما ثبت بالعقل خلافه » ، وأنه حتى لو صح فليس المراد ظاهر النهى ، إذ « قد ثبت عنه ــ صلى الله عليه ــ أنه ذكر القدر وتكلم فيه ، وكذلك الصحابة ... » فكل الفرقاء متفقون على أن عهد الرسول وزمن البعثة قد شهدا جدلاً واختلافا حول فعل الإنسان ، وهل هو مجبر فى هذا الفعل أم هو حر ومختار؟ [١٤]

وثالثها : أن ما روى من أخبار عن الصحابة فى زمن الخلفاء الراشدين تشهد بأن هذا العهد قد شهد بعضا من الجدل والخلاف حول الموقف من الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان ..

فالقائلون بالعدل والتوحيد يذكرون لأبى بكر الصديق من المواقف والآراء ما يؤيد حرية الإنسان واختياره واجتهاده بالرأى ، ويقولون إنه عندما سئل عن مسألة « الكلالة » [١٥] قال : « أقول فيها برأيى ، فإن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » [١٦]

---

(١٤) راجع : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٣٣٤ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٩ . والامام القاسم الرسى (كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، اللوحة ١٣٥ « ولقد قمنا بتحقيق هذا الكتاب ضمن مجموعة : (رسائل العدل والتوحيد) .

(١٥) الكلالة : هى القرابة التى ليست بالبعضية ، والمراد بها من توفى ولم يترك ولدا ولا والدا ، وهى احدى مسائل الميراث التى جاء ذكرها فى القرآن حيث يقول الله ــ سبحانه ــ : (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة ، وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس) الاية « النساء : ١٢ » .

(١٦) باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، لأحمد بن يحيى المرتضى . ص ٨ . نشر توما أرنولد . طبعة حيدر آباد الدكن بالهند ١٣١٦ هـ .

أى أنه نسب إلى الإنسان فعلا ، وكذلك إلى الشيطان ، وقام بتنزيه الله عن « الجور » عندما برأه من فعل المعاصى .

وهم يذكرون ، ضمن ما يذكرون ، لعمر بن الخطاب حديثه يوم « أتى بسارق ، فقال : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علىّ فأمر به فقطعت يده ، وضرب أسواطا . فقيل له فى ذلك ، فقال : القطعُ للسرقة ، والجلد لما كذب على الله ! »[17] .

كما يذكرون لعثمان بن عفان ، تدليلا على اشتراكه فى هذا الجدل ، وقوله بالعدل ، جوابه للذين حاصروه فى بيته أثناء الثورة عليه ، عندما رموه ، ثم قالوا له : « الله يرميك » فأجابهم : «كذبتم ، لو رمانى ماأخطأنى ! »[18] .

أما الامام على بن أبى طالب ، فإن القائلين بالعدل والتوحيد ، سواء منهم المعتزلة أو الذين وقفوا فى الامامة والسياسة مع فرق الشيعة ، يذكرون له الكثير من الأقوال والمواقف التى تثبت اشتراكه فى هذا الصراع الفكرى حول الجبر والاختيار ، ووقوفه إلى جانب القول بحرية الإنسان ، فيذكرون له مثلا الحوار الذى دار بينه وبين شيخ جاءه سائلا عن الخروج والقتال ضد معاوية بن أبى سفيان ، وهل هو قضاء وقدر؟ فقال له الامام على : نعم هو قضاء وقدر .. فقال له الشيخ : « ما أرى لى من الأمر شيئًا إن كان ذلك بقضاء وقدر ، فقال : لعلك ظننت قضاءًا لازماً وقدرا حتماً ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهى وسقط الوعد والوعيد ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها .. إن الله ــ سبحانه ــ أمر عباده تخييراً ، ونهاهم تحذيرا ... الخ ... الخ ... »[19] .

بل إن المعتزلة يرجعون بسلسلة أفكارهم فى هذا الباب إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، ففى مقدمة شرح القاضى عبد الجبار للأصول الخمسة عند المعتزلة ، بتعليق أبى محمد إسماعيل بن على الفرزاذى[20] يقول : إنه أخذ هذه الأصول من الفقية الامام الأوحد نجم الدين أحمد بن أبى الحسين الكنى ، وهو عن الفقيه الامام الأجل محمد بن أحمد الفرزاذى ، وهو عن عمه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن على الفرزاذى ، وهو عن محمد بن مـزدك

---

(١٧) المصدر السابق . ص ٨ .

(١٨) المصدر السابق . ص ٨ .

(١٩) نهج البلاغة . ص ٣٧٥ . طبعة القاهرة ١٩٦٨ م . والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ص ٣٢٩ .

(٢٠) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (٢٧٧٩٩ ب) .

وهو عن أبي محمد بن متويه[21] ، وهو عن الشيخ أبي سعيد النيسابورى ، وهو عن قاضى القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد ـ رحمه الله ـ وهو عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصرى وهو عن الشيخ أبي على بن خلاد ، وهو عن الشيخ أبي هاشم ، وهو عن أبيه الشيخ أبي على الجبائى ، وهو عن أبي يعقوب الشحام ، وهو عن عثمان الطويل ، وهو عن الشيخ أبي الهذيل ، وهو عن واصل بن عطاء ، وهو عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وهو عن أبيه أمير المؤمنين على ـ عليه السلام ـ ... [22]

كما يذكرون من أحداث ذلك العهد ومواقفه الفكرية الخاصة بالصراع بين فكرية الجبر وفكرية الاختيار ، ماروى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب عندما « قال له بعض الناس : يا أبا عبد الرحمن ، إن قوما يزنون ، ويشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ويقولون : كان فى علم الله ، فلم نجد بدا منه ... فغضب ، ثم قال . سبحان الله العظيم ؟؟! قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها ... حدثنى أبي ، عمر بن

---

(٢١) صاحب كتاب (التذاكرة) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (٢٧٨٠١ ب).

(٢٢) هامش ص ٢٤ من شرح الأصول الخمسة .. و : « النيسابورى » هو : أبو رشيد سعيد بن محمد ، المولود ٤٦٠ هـ من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ذكره الحاكم فى (شرح عيون المسائل) وابن المرتضى فى (المنية والأمل) ... وأبو عبد الله البصرى معدود فى الطبقة العاشرة ، ولد ٣٠٨ هـ وتوفى ٣٩٩ هـ (انظر : فلسفة المعتزلة للدكتور البير نصرى نادر . جـ ١ ص ٣٣ طبعة الاسكندرية) ... وابن خلاد معدود فى الطبقة العاشرة .... وأبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى (٢٧٧ ـ ٣٢١ هـ ٨٩٠ ـ ٩٣٣ م) ، جاء البصرة ٣١٤ ، ومن مصنفاته : كتاب الجامع الكبير ، وكتاب الأبواب الكبيرة ، وكتاب الإنسان ، وكتاب العوض ، وكتاب المسائل العسكرية ، وكتاب النقد ، أى نقد الكون والفساد لأرسطو وكتاب الطبائع ، وكتاب الاجتهاد ، وكتاب الأبواب الصغير ، وكتاب نقض الإلهام وكتاب جواب الجحيدى وكتاب نقض الفصوص وكتاب الاشروسنيات الثابتة ، وكتاب البغداديات ، وكتاب نقض المرجان .. الخ .. الخ .. راجع المغنى جـ ٨ ص ٤٧ ، ٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٢ . وجـ ٩ ص ٨٩ ، ١٢٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٥ ، ٣٣ .... وأبو على الجبائى (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ ٨٤٩ ـ ٩١٥ م) هو محمد بن عبد الوهاب بن سالم بن خالد بن عمران بن أبان . ولد فى « جبا » بالخوزستان ، وأخذ الاعتزال بالبصرة عن الشحام ، وكان استاذا للأشعرى ، ومن مصنفاته : كتاب فى الأصول ، ونقدا بن الراوندى الملحد ، وتفسير القرآن « بلغة أهل جبا » والتعديل والتجوير ، والأسماء والصفات . راجع المغنى جـ ٦ القسم الأول ص ٢٧ . وجـ ٢ القسم الأول ص ٢٧ . وجـ ٢ القسم الأول ص ٢٣٢ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٣ ... والشحام هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق (١٥٣ ـ ٢٣٣ هـ ٧٦٧ ـ ٨٤٧ م) ، بصرى ، أخذ الاعتزال عن العلاف . راجع الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، للخياط ص ١٩١ ، ١٩٢ تحقيق نيبرج طبعة القاهرة ١٩٢٥ م . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٣ .. وعثمان الطويل هو الذى بعث به واصل بن عطاء إلى « ارمينيا » لينشر فيها الاعتزال ... وابن الحنفية (٢١ ـ ٨١ هـ ٦٤٢ ـ ٧٠٠ م) كنيته أبو القاسم وأبو هاشم ابنه ... راجع كتاب الطبقات الكبير لابن سعد جـ ٥ ص ٩٨ طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .

الخطاب ، أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم الله عليها . »[٢٣] .

وهكذا يروون الكثير من النصوص ، ويذكرون العديد من المواقف الفكرية ، ويتحدثون عن انحياز كثير من الصحابة فى هذا العهد ، عهد الخلفاء الراشدين ، إلى القول بحرية الإنسان واختياره ، ومن يقرأ عن المعتزلة وطبقاتهم الأولى فى (شرح عيون المسائل) للحاكم أبى سعد ، يعلم كيف كانت لهذا الفكر نشأة مبكرة جدا فى تاريخ الحياة الفكرية عند العرب المسلمين .. وذلك قبل أن تكون لأفكار اللاهوت المسيحى أية تأثيرات فى هذه الحياة ، وقبل أن تعرف الحياة الفكرية للعرب الترجمة وتأثيراتها، تلك التى بدأت فى عهد الأمير الأموى « خالد بن يزيد » (المتوفى سنة ٩٠ هـ و٧٠٨ م[٢٤]) مقتصرة على بعض علوم الصنعة التى احتاجت إليها الحياة العملية ، مثل الكيمياء والطب والنجوم[٢٥] بينما ظلت الترجمة بعيدة عن الإنسانيات والإلهيات اليونانية حتى العصر العباسى تقريبا ، ولم تحدث دراسة عربية لأرسطو كفيلسوف قبل الكندى أبى يوسف يعقوب بن اسحق (٢٥٢ هـ ٨٦٦ م)[٢٦] ، إذ انه حتى نهاية عصر هارون الرشيد (١٩٤ هـ ٨٠٩ م) « لم يحدث مجهود جدى فى **فلسفة** .... لأن أرسطو حتى ذلك الوقت كان فى نظرهم (العرب) حجة فى **المنطق** فحسب »[٢٧] .

وكل ذلك يشهد بأصالة فكر الحرية والاختيار فى تراث العرب المسلمين .

* * *

وبديهى أن أصالة هذا الفكر عندنا ، والرجوع به إلى الفجر المبكر للحياة الفكرية الإسلامية ، إنما يدل كذلك على قدم القول بالجبر منذ ذلك التاريخ ، لأن فكر الاختيار الذى جاء به الإسلام قد جاء ، كما سبق ، ليناهض جبرية العرب قبل الإسلام ، ثم طرأ من بعد

---

(٢٣) المنية والأمل . ص ٩٢٨ .

(٢٤) وقيل ٨٥ هـ ٧٠٤ م .

(٢٥) الفهرست ، لابن النديم . ص ٢٤٢ طبعة ليبزج ١٨٧١ م . والبيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ٣٢٨ تحقيق عبد السلام هارون طبعة القاهرة ١٩٤٨ م .

(٢٦) مسالك الثقافة الأغريقية إلى العرب ص ٢٦٥ .

(٢٧) المرجع السابق . ص ٢٤١ .

ذلك وضع سياسى ، قام بارساء قواعده معاوية بن أبى سفيان ، جعل الفكر الجبرى يعود إلى الانتعاش والانتشار من جديد ... ومن ثم فإن تأثر الحياة الفكرية العربية الإسلامية بالثقافات الأخرى ، وانفتاح هذه الحياة الفكرية على الثقافات الإنسانية الموروثة والمعاصرة لها والصراع الذى دخله المعتزلة ضد الفرق الجبرية والمشبهة وضد التيارات الفكرية الغريبة عن روح الإسلام ، والذى تأثرت اثناءه وبسببه ، كما أثرت ، كل ذلك لا يعنى أن العرب المسلمين قد بدأوا يومئذ من فراغ ، بل لقد كانت لحياتهم الفكرية البسيطة مراحل مروا بها بصدد هذه القضية ، منذ الجبرية الجاهلية ، إلى الاختيار الإسلامى ، إلى جبرية بنى أمية ، والحرية والاختيار اللذين دعا إليهما « القدرية » والمعتزلة وذلك عبر صراع فكرى دار من حول هذه القضية منذ عهد الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ .

* * *

ويشهد لهذه الفكرية بالأصالة فى تراثنا ــ إلى جانب البعد التاريخى الذى تحدثنا عنه ــ اتساع القاعدة والأرض التى ضمت العديد من التيارات والمدارس الفكرية والفرق الإسلامية التى قالت بالحرية والاختيار .. إذ أن الأمر لو كان خاصا بتلك الفرق التى فتحت لعقولها نوافذ على الفكر غير العربى لما كان لهذا اللون من ألوان التفكير كل هؤلاء الأنصار الذين تنوعوا ثقافة وبيئة وتعددت بهم المشارب واختلفت بهم المواقف من التيارات الفكرية التى وفدت على الحياة العربية فى ذلك التاريخ .

ويكفى أن نعلم أن مع المعتزلة فى القول بالعدل ، والانتصار لحرية الإنسان واختياره فرقا كثيرة ومدارس عدة ، منها مثلا :

١ ــ من فرق الخوارج : فرقة « الميمونية » و « الحمزية » و « الخلفية » و « أصحاب السؤال » و « أصحاب حارث الاباضى » وغيرهم [٢٨] .

٢ ــ من فرق الشيعة : تيار كبير من الشيعة الامامية وغيرها ، يذكر من أعلامه فى كتب طبقات المعتزلة كثيرون منهم مثلا : الحسن بن على بن أبى طالب ، والحسين بن على بن أبى

---

(٢٨) الميمونية أهم أتباع ميمون بن عمران ، وهم احدى فرق « العجردية » المنسوبة إلى عبد الكريم بن عجرد . راجع مقالات الاسلاميين ، للاشعرى جـ ١ ص ٩٣ تحقيق هـ . ريتر طبعة استانبول ١٩٢٩ م ... والحمزية ، هم أتباع رجل يسمى حمزة ، وهم من « العجردية » كذلك ... والخلفية هم أتباع رجل يدعى « خلف » ، وأصحاب السؤال هم أتباع « شبيب النجرانى » من الخوارج البيهسية . راجع كذلك اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٤٨ .

طالب ، والحسن بن الحسن ، وعبد الله بن الحسن بن الحسن ، والنفس الزكية محمد ابن عبدالله بن الحسين بن الحسن ، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، والحسن بن محمد ابن الحنفية ، ومحمد بن على بن عبد الله بن عباس ، والحسن بن موسى النوبختي ، والشريف المرتضى .. الخ ..[٢٩]

وكذلك الشيعة الزيدية كلهم ، منذ عهد امامهم زيد بن على (١٢٢ هـ) إلى أن تحول فكرهم إلى مسخ مشوه على يد أسرة حميد الدين التى انتهى عهد حكمها باليمن منذ عهد غير بعيد ..[٣٠] .. ولقد بلغت شهرة قول الزيدية بفكر المعتزلة فى العدل والتوحيد حدا جعل الشهرستانى يقول عنهم : « وأكثرهم فى زماننا[٣١] مقلدون لا يرجعون إلى رأى واجتهاد . أما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة حذو القذة بالقذة[٣٢] ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت ... »[٣٣]

٣ ـ من أعلام أهل السنة : وغير الأسماء التى ذكرت فى عهد الخلفاء الراشدين ، يحرص أهل العدل والتوحيد على ابراز وقوف الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤١ ـ ٧٢٨ م) معهم فى القول بالحرية والاختيار ، وهم يذكرونه فى الطبقة الثالثة من طبقاتهم ... ولقد بقيت لنا من آثاره الفكرية رسالة كتبها إلى عبد الملك بن مروان جوابا عن رسالة سأله فيها عن رأيه فى القدر ، وسبب اظهاره القول به ، انحاز فيها كلية إلى موقف القائلين بالحرية والاختيار للإنسان ، وأكد أن هذا هو موقف السلف ، وما الجبر واظهار القول فيه إلا الموقف الطارىء على الحياة الفكرية للعرب المسلمين ..[٣٤]

وهكذا نجد إلى جوار البعد التاريخى ، الرأسى ، الذى يشهد لفكر الحرية والاختيار بالأصالة فى تراثنا العربى الإسلامى ، بعدا أفقيا يزامله ويشهد معه بهذه الأصالة ، يتمثل فى تعدد وتنوع الفرق والمذاهب والمدارس والتيارات الفكرية الإسلامية التى قالت بالحرية

---

(٢٩) راجع طبقات المعتزلة فى (شرح عيون المسائل) وفى (المنية والأمل) وراجع كذلك : أمالى المرتضى ، القسم الأول ص ١٥٢ ، ١٦٩ .

(٣٠) فى قول الزيدية بفكر أهل العدل والتوحيد راجع رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ، جـ ٢ التى جمعناها وحققناها وفيها من رسائل الامامين الزيديين : القاسم الرسى ويحيى بن الحسين رسائل عديدة فى هذا الباب ، وراجع كذلك تفصيلات كثيرة عن الفرق التى وافقت المعتزلة فى العدل والتوحيد فى تقديمنا لهذه الرسائل .

(٣١) أى فى زمن الشهرستانى (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ) .

(٣٢) القذة ريشة السهم .

(٣٣) الملل والنحل . جـ ١ ص ١٦٢ .

(٣٤) ولقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) .

والاختيار ، حتى ليبدو للباحث أن الذين قالوا بهذا القول من أعلام تراثنا ومفكريه هم الأغلبية عددا إلى جانب أنهم الأهم وزنا ، والذين يتقدمون غيرهم فى الترتيب إذا ماكانت المعايير هى الأصالة والعبقرية والابداع والتجديد ... ومن ثم سقطت وتسقط كل هاتيك الدعاوى التى حاولت وتحاول تجريد تراث أمتنا من الأصالة فى التفكير والبحث حول قضية الحرية بالنسبة للإنسان .

الفصل الثانى
الفرق المجبرة

طرأت الأفكار الجبرية فى الإسلام ـ كما قدمنا ـ بعد أن كان موقف السلف هو أن الإنسان حر مختار ، والحسن البصرى قد كتب إلى عبد الملك بن مروان عندما سأله منكرًا عليه اظهار الحديث فى القدر ، وأخبره « أنه إنما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له ، فلما أحدث المحدثون الكلام فى دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا وأحدثوا ... **ولم يكن أحد ممن مضى من السلف ينكر هذا القول ولا يحاول عنه ، لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين .** »[1] .

ولقد كانت البدايات الكبرى والمنظمة فى القول بالجبر ، بعد ظهور الإسلام واستقراره فى صورة أفكار ذات أهداف سياسية ، تحاول أن تتخذ لها مسحة من عقائد الإسلام ، وذلك حتى تبرر أمام الناس تلك التحولات السياسية التى نقلت الخلافة الشورية التى أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ إلى نظام شبه ملكى على يد معاوية بن أبى سفيان[2] ، كما كان موقف عبد الملك بن مروان من قول الحسن البصرى بحرية الإنسان واختياره امتدادا لهذه البدايات ..

ولقد أطلق هؤلاء المجبرة على أنفسهم اسم « أهل السنة ، وأهل الجماعة » ، وشاعت عند عامة المسلمين وجماهيرهم التفسيرات التى تجعل كلمة « السنة » هنا بمعنى سنة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتجعل كلمة « الجماعة » منصرفة إلى جماعة المسلمين ، ولكن المعتزلة يسمون هذه الفرق بالجبرية والمجبرة والمجورة وأهل الحشو ، ويقولون : إنهم « يسمون بذلك لقولهم بالجبر ، ويسمون مجورة لاضافتهم كل جور إلى الله تعالى ، ويسمون القدرية لاضافتهم كل قبيح إلى قضاء الله وقدره ، ويسمون بأهل السنة وأهل الجماعة وأهل الحق .. وإنما وقع عليهم

---

(١) رسائل العدل والتوحيد . جـ ١ . رسالة الحسن البصرى (فى القدر) .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ص ٤ .

هذا الاسم لأن معاوية .. لما أمر بلعن عليّ على المنابر زعم أنه سنة ، سميت تلك السَّنَة سَنَة السُّنَّة ، ولما قتل عليّ ، واعتزل الحسن ، واستقر الأمر لمعاوية ، سموا تلك السَّنَة سَنَة الجماعة . »[3] . وهم بذلك يرفضون أن يكون الجبر هو فكر السلف ، أو نهج السنة ، أو عقيدة الإسلام .

ولم يكن الجبر وقفا على الاتجاه الأموى فى السياسة ، لأن « الجهمية » ـ اتباع « الجهم ابن صفوان »[4] ـ وقد عدها كتاب الفرق الاسلامية من أولى الفرق التى قالت بالجبر الخالص ـ وهى مع ذلك قد تكونت على يد أحد علماء الكلام الذين خاضوا المعارك الفكرية والسياسية والحربية ضد الأمويين ، ودفع حياته ثمنا لهذا الصراع .

وقد تخدع هذه الحقيقة البعض فيرون فى الفكر الجبرى ما يتناقض مع الموقف الفكرى للدولة الأموية ، بدليل عداء الجهمية ، التى تكونت فى نهايات القرن الأول الهجرى وبدايات الثانى ، للأمويين ، ولكن الحق فى هذا الأمر أن « جهما » لم يشارك فى الثورة ضد بنى أمية لأنهم جبرية ، ولم ينقم عليهم أمرا سياسيا يتصل بهذا الموضوع ، وإنما نقم عليهم موقفهم الذى يرفض الاعتراف بإسلام الموالى من أهل بلاد فارس وخراسان ، بحجة أن اسلامهم غير خالص لله ، ومن ثم ظل الأمويون ، لأسباب اقتصادية ، يأخذون « الجزية » من هؤلاء المسلمين ، حاكمين على عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوى المطلوب ، فرأى « جهم » وأتباعه بنوع من « الارجاء » يطلب ترك الحكم على عقائد هؤلاء الموالى ، و « ارجاء » الحكم عليها إلى الخالق يوم القيامة .. فهو إذًا كان جبريا ، كما كان الأمويون جبريين ، ولم يتناقض معهم بسبب الجبر ، بل وكان « مرجئا » لافادة الجماهير المستضعفة التى تدفع « الجزية » لعمال بنى أمية ، بينما كان « ارجاء » « الدولة » الأموية موجها لمصلحة الطبقة الحاكمة التى تطلب من الجماهير عدم الحكم على عقائد الخلفاء والولاة والعمال وعلى جدارتهم بالسلطة واستحقاقهم

---

(٣) شرح عيون المسائل جـ ١ اللوحة ٤٠ .

(٤) وكنيته أبو محرز ، وينسب إلى سمرقند وترمذ بخراسان ، وكان مولى لبنى راسب من الازد ، أخذ الكلام عن الجعد ابن درهم ، وأختلف مع مقاتل بن سليمان البلخى حول التنزيه والتشبيه ، فلقد كان الجهم منزها ينكر الصفات ، وفى ذلك يقول أبو حنيفة : « افرط جهم فى نفى التشبيه ، حتى قال : انه تعالى ليس بشىء ، وافرط مقاتل فى معنى الاثبات ، حتى جعله مثل خلقه » .. وشارك جهم فى ثورة الحارث بن سريج التميمى ضد هشام بن عبد الملك ١١٦ هـ ، وتولى مسئوليات الاثارة والكتابة والخطابة فى هذه الثورة ، ولقد قتل جهم على يد مسلم بن أحوز فى عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية فى ١٢٨ أو ١٣٠ أو ١٣٢ هـ على خلاف فى ذلك . راجع : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٩١ ، والانتصار ، للخياط ص ٥٤ وتاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمى ص ٧ ـ ١٥ طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ ، والسيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ، لفان فلوتن ص ٣٦ ترجمة : حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكى إبراهيم ، طبعة القاهرة الثانية .

للمناصب ، عدم الحكم على هذه الجوانب بمعايير العقيدة كما صورها الإسلام ، وعدم الخوض فى « جور » الحكام و « عدلهم » و « إيمانهم » و « فسقهم » وتأجيل ذلك و « إرجاؤه » إلى يوم الدين ... فالجهمية كالأمويين كانوا جبرية مُرجئه ، وإن كان الخلاف بينهما قد كان فى حقل الارجاء ، وعلى من يستفيد من هذا الارجاء .. الحكام الأمويون ؟ أم الجماهير التى أسلمت من موالى فارس وخراسان ؟؟ ..

وفيما يتعلق بالجبر والموقف من فعل الإنسان ، قالت فرقة الجهمية هذه : « أنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وانه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز »[٥] و « أن العبد ليس بقادر البتة[٦] ومثل الإنسان عندهم فيما يتعلق بالفعل والحرية والاختيار ، كمثل الريشة المعلقة فى الهواء تميلها الرياح حيث شاءت دون أن يكون له أى تأثير .

ولقد سميت هذه الفرقة « بالجبرية الخالصة » تمييزا لها عن « الجبرية المتوسطة » التى نشأت على يد الأشعرى (المتوفى ٣٢٤ هـ) ، لأن الأخيرة « تثبت للعبد كسبا » ، فى محاولة منها لاتخاذ موقف وسط بين « الجبر الجهمى » و « الاختيار الاعتزالى » ، تفاديا للحرج الناتج عن نسبة التجوير إلى الله .. بينما قالت الجهمية : انه « لا قدرة للعبد أصلا ، لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها »[٧] .

* * *

وخلال القرنين الثانى والثالث من الهجرة ، ظهرت عدة فرق تؤمن بالجبر على طريقة الجهمية ، وإن اختلفت مع « جهم » فى أشياء أخرى ، كأن يكونوا مجسمة مشبهة ، بينما الجهمية موحدة منزهة ، أو شيعة غلاة رافضة ، أو غير ذلك من المقالات .. ومن هذه الفرق :

١ ـ **القطعية** : وهم الذين قالوا فى الإمامة بقول غلاة الشيعة ، وزعموا غياب الإمام الحجة المنتظر بعد موت إمامهم « الحسن » ، وهو الثانى عشر فى ترتيب أئمتهم ، « بسامرا » فى ٨ ربيع الأول ٢٦٠ هـ .. وإلى جوار الجبر يقولون بالتشبيه والتجسيد ، وبالبداء ، والرجعة وحدوث العلم ، ومنهم نشأ القول بتناسخ الأرواح ..

---

(٥) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٨ .

(٧) تاريخ الجهمية والمعتزلة . ص ٢١ .

وتسمى هذه الفرقة أيضا « بالهشامية » نسبة إلى أحد أعلامها « هشام بن الحكم » (آخر القرن الثانى وأوائل الثالث الهجرى) ، ومن رجالاتها كذلك « هشام بن سالم الجواليقى » ..

ولقد قالت هذه الفرقة : إن الله يكلف عباده مالا يطيقون ، ذاهبين إلى نفى التجوير بما هو أشنع منه ، وعندما « قال رجل من أهل الكوفة لهشام بن الحكم : أترى الله ـ عز وجل ـ فى عدله وفضله كلفنا ما لا نطيق ، ثم يعذبنا ؟! قال : قد والله فعل ، ولكنا لا نستطيع أن نتكلم به !! »[8] .

وبعض آراء « هشام بن الحكم » ، وبخاصة فى موضوع « الجزء الذى لا يتجزأ » تشير « إلى علاقة مع فرق الثنوية الديصانية » إحدى فرق الثنوية المانوية[9] .

٢ ـ **النجارية** : وتسمى كذلك : الحسينية النجارية ، وذلك نسبة إلى زعيمها « الحسين ابن محمد النجار» (المتوفى ٢٣٠ هـ) .. ولقد اتفقوا مع المعتزلة فى بعض المسائل الخاصة بالتوحيد والتنزيه ، مثل نفى الصفات عن الذات الإلهية ، والقول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الخلق للخالق .. ولكنهم قالوا بالجبر فيما يتعلق بالحرية والاختيار ، وحكموا « أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وإنه لا يكون فى ملك الله ـ سبحانه ـ إلا ما يريده »[10] وقالوا بقول الجبرية فى « الاستطاعة » أيضا[11] .

٣ ـ **الضرارية** : وهى تنسب إلى « ضرار بن عمرو » ، الذى عاش أواخر القرن الثانى الهجرى وبدايات الثالث ، وعاصر « واصل بن عطاء » ، ولقد رد على قوله بالجبر المتكلم المعتزلى « بشر بن المعتمر » بكتاب سماه (كتاب الرد على ضرار) ، وهم قد وافقوا الفرق الجبرية فى الجبر ، واختلفوا مع عدد منها فى بعض الاعتقادات ، وذكر ابن المرتضى عن ضرار هذا أنه كان يقول بنفى عذاب القبر[12] .

٤ ـ **الحفصية** : وهم أتباع المتكلم « أبو عمرو حفص الفرد » وكنيته : أبو يحيى ، وهو من

---

(٨) راجع : شرح عيون المسائل جـ ١ . اللوحة ٣٢ . والفهرست ص ١٧٥ ، ١٧٦ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ . والانتصار ص ١٧٧ ، ١٧٨ . ومقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣١ ـ ٣٥ . والحيوان ، للجاحظ جـ ٣ ص ١١ تحقيق عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .

(٩) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الاسلام . ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(١٠) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٢٨٣ .

(١١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٨ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٨٨٢ ، ١٨٨٣ .

(١٢) تعليقات د . نيبرج على كتاب الانتصار للخياط . ص ١٨٥ .

أهل مصر ، كان فى بدء حياته الفكرية معتزليا ، ثم تحول عن الاعتزال إلى الجبر ، و « قال بخلق الأفعال » من قبل الله فى الإنسان ، وصار من كبار جبرية عصره (أواخر القرن الثانى الهجرى وأوائل الثالث) ، وسافر إلى البصرة مهد الاعتزال لمناظرة أصحابه ، والتقى هناك بأبى الهذيل العلاف ، ودارت بينهما مناظره شهيرة انتصر فيها العلاف .

ومن الكتب التى ألفها حفص الفرد فى موضوع الجبر : (كتاب الاستطاعة) و (كتاب الرد على المعتزلة) ، وله كذلك (كتاب التوحيد) و (كتاب الرد على النصارى) (١٣) .

٥ ـ الراوندية : وهم أتباع أبى الحسين بن يحيى بن اسحق الراوندى ، المشهور بابن الراوندى (واختلف فى ميلاده بين سنتى ٢٠٥ و ٢١٥ هـ ، وترجحت وفاته ٢٩٨ هـ لا ٢٤٥ هـ) .. وكان ابن الراوندى فى بدء حياته معتزليا ، ثم أصبح شديد العداء للاعتزال والمعتزلة ، فألف الكثير من الكتب ضدهم ، ومن أشهر مؤلفاته كتابه (فضيحة المعتزلة) الذى رد به على كتاب الجاحظ الذى أسماه (فضيلة المعتزلة) ، ولقد ضاع هذان الكتابان ، والذى حفظ لنا بعض الآراء التى ذكرها ابن الراوندى فى كتابه هذا وفى كتبه الأخرى ضد المعتزلة والاعتزال هو رد أبى الحسين الخياط عليه فى كتابه الشهير (الانتصار ، والرد على ابن الراوندى الملحد) .

والمعتزلة تقول إن ابن الراوندى لم ينتقل فقط من معسكرهم إلى معسكر المجبرة ، بل جاوز ذلك إلى مناصرة الزنادقة واليهود .. وأرجع البعض ذلك إلى فقره وحقده الاجتماعى ، بينما قال آخرون أن سبب ذلك هو أنه قد « تمنى رياسة ما نالها ، فارتد والحد » .. والقاضى عبد الجبار يقول : إنه تاب قبل موته (١٤) .

٦ ـ أهل الأثر وأصحاب الحديث : ومن الفرق الإسلامية التى قالت بالجبر ، تلك الفرقة التى عرفت « بأهل الأثر وأصحاب الحديث » ، وذلك لأخذهم بالمروى والمنقول والدليل السمعى على ظاهره ، ورفضهم إعمال العقل فى تأويل ظواهر هذه النصوص بما يوافق فكر العدل والتوحيد والأصول الخمسة لأصحابه ..

وأهل الأثر وأصحاب الحديث هؤلاء قد قالوا فى هذا الموضوع : « .. إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئا علم

---

(١٣) الفهرست . ص ١٨٠ . وتعليقات نيبرج على الانتصار . ص ٢١٥ .

(١٤) تقديم د . نيبرج للانتصار . ص ٢٢ ـ ٤٣ .

الله أنه لا يفعله ، وأقروا أنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ـ عز وجل ـ وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا ، وأن الله ـ سبحانه ـ وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين » وهم « يؤمنون أنهم لا يملكون نفعًا ولا ضرا إلا ما شاء الله كما قال » ـ سبحانه ـ كما يرون طاعة الإمام «كل إمام ، براً وفاجراً .. ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، وألاّ يخرجوا عليهم بالسيف ، وألا يقاتلوا فى الفتنة » (الثورة)[١٥] .

وهم بذلك يخالفون أهل العدل والتوحيد فى كل أصولهم الخمسة تقريبا ، فى : العدل مثلا ، وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بواسطة السيف والثورة ، وفى المنزلة بين المنزلتين وفى التوحيد بصدد الرؤية وإثبات الصفات وقدم القرآن .. الخ .. الخ .. وفى الوعد والوعيد .. الخ .. الخ ..

والمعتزلة يسمون هذه الفرقة « بالحشوية » و « أهل الحشو » ويقولون عنهم : إنهم « يسمون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث ، وأنهم أهل السنة والجماعة ، وهم بمعزل من ذلك ، وليس لهم مذهب معروف ، ولا كتاب تعرف منه مذاهبهم ، **إلا أنهم مجمعون على الجبر والتشبيه** . **ويدعون أن أكثر** السلف منهم ، وهم براء من ذلك ، وينكرون الخوض فى الكلام والجدل ويقولون على التقليد وظواهر الروايات »[١٦] .

ومن أبرز أئمة هذه الفرقة أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ) ، صاحب كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية) والذى امتحنه المعتزلة فى الصراع الفكرى الذى دار حول القول بقدم القرآن أو خلقه .

وهذه الفرق الإسلامية الستة التى أشرنا إلى مواقفها من الجبر والاختيار ، من الممكن أن ينطبق عليها وصف « الجبر الخالص » ، فلقد أتفقوا جميعا ـ مع فروق ثانوية ـ على أن أفعال العباد مخلوقة لله ـ سبحانه ـ وأن الإنسان لا يعدو أن يكون محلا وموضوعا لهذه الأفعال المخلوقة فيه .

* * *

٧ ـ الأشعرية (المجبرة المتوسطون) : وحتى أواخر القرن الثانى الهجرى ، كانت المواجهة الفكرية قائمة ما بين الجبر الخالص وما بين الحرية والاختيار التى يمثلها القائلون بالعدل

(١٥) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٥ .

(١٦) شرح عيون المسائل . جـ ١ . اللوحة ٤٦ .

والتوحيد ، وفى مقدمتهم المعتزلة ، وذلك إلى أن عدل أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر الأشعرى (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ ٨٧٣ ـ ٩٣٥ م) عن مذهب المعتزلة ، بعد أن أمضى فى اعتناقه من عمره أربعين عاما ، وفى الوقت نفسه لم يقل « بالجبر الخالص » ، وإنما اتخذ موقفا وسطا بين الإثنين ، فرفض أن يكون الإنسان فاعلا وخالقا لأفعاله ، ولكنه اعترف بأن للإنسان قدرة على « كسب » الأفعال .

ومنذ اليوم الذى دخل فيه الأشعرى مسجد البصرة ، « ورقى كرسيا ، ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان بن فلان ، قلت بخلق القرآن ، وأن الله لا يُرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا فاعلها . وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة »[١٧] ... منذ ذلك اليوم أخذ الاتجاه الأشعرى ينمو فى الفكر الإسلامى واتخذ موقفا وسطا بين مدرستى « الجبر الخالص » و « الحرية والاختيار » ، وانتظم فى صفوفه كثير من المفكرين المسلمين ، الذين أكملوا البناء الذى وضع الأشعرى لبناته الأولى من أمثال « الباقلانى » (٤٠٣ هـ ١٠١٣ م) ، و « الاسفرايينى » (٤١٨ هـ ١٠٢٧ م) و « الجوينى » (٤٧٨ هـ ١٠٨٥ م) ، و « الغزالى » (٥٠٥ هـ ١١١١ م) و « ابن تومرت » (٥٢٥ هـ ١٠٣٠ م) .. الخ .. الخ .. كما اعتقدت بعقائد الأشعرى هذه أغلبية جماهير المجتمع الإسلامى[١٨] .

والتدقيق فى الأسس الفكرية الجديدة التى أضافها الأشعرية إلى هذا التراث ، يضع مدرستهم هذه ضمن مدارس الجبر ، ويؤكد أن المحصلة واحدة بين هذه المدارس ، وأن اختلافها وخلافها لا يعدوان نطاق المقدمات والصياغات والمصطلحات .

فهم يقولون ، مثلا : «إنا لا نقول : أن العبد ليس بقادر ، بل نقول : إنه ليس خالقا »[١٩] ، أى أنهم يثبتون له « قدرة » و « استطاعة » ، ولكنها لا تعدو ـ عند التحقق منها ـ أن تكون « صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع » ، أما الاستطاعة المؤثرة فى الفعل حقيقة ، فهم يرون أنها لا تكون إلا مع الفعل ، وأنها هى القوة الواردة من الله تعالى ، وأن الذى يحدث « هو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه ، وسمى من أجل ذلك فاعلاً ، لما ظهر

---

(١٧) الفهرست . ص ١٨١ .

(١٨) دائرة المعارف الاسلامية . مادة «أشعرية» . الطبعة العربية ، الثانية .

(١٩) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٨ .

منه ، إذ لا سبيل إلى وجود معنى غير هذا البتة »[٢٠] .

فهم لم يثبتوا هنا سوى « الاستعداد » ليكون الإنسان محلا للفعل الذى يخلقه الله فيه ولم يختلفوا عن المجبرة الخلص إلا فى « تسميتهم » الذى ظهر منه الفعل « فاعلا » ، وهو عندهم فاعل على جهة المجاز لا الحقيقة[٢١] .

وهم قد ذهبوا « إلى أن الحادث يتألف من أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا علاقة لأحدها بالآخر » ، ومن ثم ذهب المتأخرون منهم ، وعلى رأسهم الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) « إلى رأى فى العلة والمعلول أنكروا به كل اطراد فى قوانين الطبيعة ، كما أنكروا الحرية فى الأفعال الإنسانية . وقد فسروا ما يلاحظ من اطراد فى حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه « اجراء العادة » ، وهذه العادة يجوز أن تخرق بين حين وآخر »[٢٢] .

ولم تكن فكرتهم عن « الكسب » بأكثر من محاولة لا يجاد شيء ما يستطيعون بواسطته نفى « التجوير » عن الذات الإلهية ـ كما هو حال المجبرة الخلّص ـ وذلك دون أن يعنى هذا « الكسب » شيئا يعطى الإنسان إمكانيات الفعل أو الترك ، أو شيئا ذا قيمة من الحرية والاختيار .

ويتضح ذلك إذا علمنا أن « الكسب » لم يكن عندهم بأكثر من عملية الاقتران بين فعل الله وبين العبد الذى يظهر عليه ومنه فعل الله ، فعندهم أن « أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى **وحدها** ، وليس لقدرتهم **تأثير** فيها ، بل الله ـ سبحانه ـ أجرى العادة بأنه يوجد فى العبد قدرة واختيارا ، فإذا لم يكن هناك مانع **أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا وإحداثا ، ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاله** »[٢٣] .

وهم يزيدون هذه القضية تفصيلا عندما يفرقون بين فعل الله وبين فعل الإنسان

---

(٢٠) ابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) جـ٣ ص ٣٠ ، ٣٢ . طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٢١) و« ابن حزم » (٣٨٤ـ ٤٥٦هـ ٩٩٤ـ ١٠٦٤م) صاحب النص الذى أوردناه هنا ، ونصوص أخرى سترد ، هو أمام « ظاهرى » اختلف مع الأشعرية ، وهاجم الاشعرى كثيرا ، ولكن موقفه وموقف الظاهرية عموما ازاء أفعال الإنسان وحريته واختياره لا يختلفان عن موقف الأشعرية بحال من الأحوال ، كما سيتضح من النصوص التى سنوردها فى هذا البحث .. ولقد كان خلاف أهل الظاهر الأساسى مع الأشعرية حول الموقف من التأويل .

(٢٢) د . ص . بينيس (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود) ص ٢٧ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ .

(٢٣) كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٢٤٣ .

فيقولون : « إن الفرق بين الفعل الواقع من الله ـ عز وجل ـ والفعل الواقع منا هو أن الله تعالى اخترعه وجعله جسما أو عرضا أو حركة أو سكونا أو معرفة أو ارادة أو كراهية ، وفعل ـ عز وجل ـ كل ذلك فينا بغير معاناة منه ، وفعل ، تعالى ، لغير علة ، وأما نحن فإنما كان فعلا لنا **لأنه ـ عز وجل ـ خلقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، وأظهره ـ عز وجل ـ فينا محمولا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ، ولم نخترعه نحن** »[٢٤] .

فالجسم والعرض ، والمعرفة ، والارادة والكراهية ، كل ذلك فعل الله ، وليس الإنسان سوى المحل الذى ظهرت فيه هذه الأفعال والموضوع الذى قامت به هذه المحمولات ، وتسميته لذلك « مكتسبا » لا تعنى أى فرق جوهرى له قيمة فى الخلاف بين أهل الجبر وأهل الاختيار .

ولقد فند المعتزلة فكرة « الكسب » هذه ، وحكموا بأنها أكثر تهافتا من فكر الجبر الخالص عند المجبرة الجهمية فى هذا الباب ، ذلك لأن هذا « الكسب » لا يحدد وجوده أو عدم وجوده الإنسان « المكتسب » ولا يتوقف على « الفاعل » له الوجود الحقيقى له أو عدم الوجود ، لأنه ثمرة إيجاد الله للفعل وخلقه له ، وهو مالا يستطيع الإنسان ـ حتى على رأى الأشعرية ـ توقيت حدوثه أو التحكم فيه ، فضلا عن خلقه وإيجاده أو الامتناع عن هذا الخلق وذلك الإيجاد ومن ثم فإنه لا يمكن أن يكون مصدرا لمدح أو ذم يلحق بالإنسان « المكتسب » بسبب هذا « الكسب » ، ومن باب أولى لا يمكن أن يكون سببا لثواب أو عقاب يقع لهذا الإنسان .

وقال المعتزلة لذلك ان هذا « الكسب غير معقول . ولو ثبت معقولا لكان لا يصلح أن يكون جهة فى استحقاق المدح والذم ، والثواب والعقاب أيضا ، لأن عندهم (أصحاب الكسب ، وبخاصة الأشعرية) أنه يجب[٢٥] عند وجود القدرة عليه ، **حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه** ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسبيل أمر المرمى من شاهق بالنزول ، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لما لم يمكنه الانفكاك منه كذلك فى الكسب ، فإنه لابد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة »[٢٦] .

بل لقد رأى المعتزلة فى « الجبر الخالص » ، كما قال به الجهم بن صفوان وجماعته ، مذهبا أقرب إلى التماسك ، على فساده ، من الموقف الوسط التلفيقى الذى قال به « أصحاب

(٢٤) الفصل فى الملل والاهواء والنحل . جـ ٣ . ص ٢٥ .

(٢٥) أى يقع حتما ويحدث .

(٢٦) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

الكسب » ، فقالوا فى هذا المعنى : « ان تصرفاتنا محتاجة إلينا ، ومتعلقة بنا ، لحدوثها . وعند جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا ، ويقول : إنما نحن كالظروف لها ، حتى إن خلق فينا كان وإن لم يخلق لم يكن . وعند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ، **وقد شارك جهما فى المذهب ، وزاد عليه فى الاحالة ، لأن ما ذكره جهم على فساده ، معقول ، وما ذكره هو غير معقول أصلا »** [٢٧] وذلك لأن الجهم بن صفوان منطق مع مقدماته ، فهو يرى أن هذه الأفعال لا تتعلق بنا ، وما نحن إلا « كالظروف » بالنسبة لها ، تخلق فينا أو لا تخلق فينا ، والفاعل هو الله ، أما أصحاب الكسب فانهم ينتهون إلى هذه النتيجة عندما يجعلون الفعل والكسب من **خلق** الله ، ومع ذلك يقولون بتعلق هذه الأفعال بالإنسان « المكتسب » ؟!

وبعد أن ساق المعتزلة هذه الأدلة العقلية ضد فكرة « الكسب » هذه ، أضافوا لنقضها دليلا مستمدا من علوم اللغة ، فقالوا : إن المعنى اللغوى لمصطلح « الكسب » لا يعنى هذا المعنى الذى ذهبت إليه « الأشعرية » ، لأن الكسب هو « كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر ، يدل على ذلك أن العرب إذا اعتقدوا فى فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبا ، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب ، والمحترف لها كاسبا ، والجوارح من الطير كواسب » [٢٨] ، فهو إذا يعنى نوعا محددا من الفعل لا مطلق الفعل ، ويعنى أن يكون هذا الفعل مصدر نفع أو ضرر للفاعل ، أى أن للفاعل فيه مدخلاً يبرر عودة النفع عليه ووقوع الضرر له ، ومن ثم فإنه يعنى شيئا آخر غير ما حدده الأشعريون .

كما استدلوا على عدم معقولية هذه الفكرة بالرفض والاعراض اللذين قوبلت بهما من الفرق الإسلامية الكبرى ، وذلك رغم اختلاف هذه الفرق فى المشارب ، ورغم اجتهادها فى هذا الباب ، وقالوا : إن الكسب « لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة فى ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والخوارج ، والامامية ، والمعلوم أنهم لايعقلونه ، فلولا أنه غير معقول فى نفسه وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى ، **فلما لم يوجد فى واحد من هذه الطوائف ، على اختلاف مذاهبهم وتنائى ديارهم وتباعد أوطانهم ، وطول مجادلتهم فى هذه المسألة ، من ادعى إنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والاخبار عنه البتة »** [٢٩] .

(٢٧) المصدر السابق . ص ٣٦٣ .

(٢٨) المصدر السابق . ص ٣٦٤ .

(٢٩) المصدر السابق . ص ٣٦٥ .

بل إنه حتى الأشعرية ، وبخاصة **المتأخرين منهم** ، لم يستطيعوا الدفاع عن نظرية « الكسب » هذه ، أو جلاء ما يكتنفها من غموض يبلغ حد العماء ، فشاعت فى أوساطهم وعلى السنة بعضهم العبارة التى تضرب بهذه النظرية المثل فى الغموض ، من مثل قولهم : « أخفى من الكسب عند الأشعرى » ! .. وكان هذا الأمر مدعاة لاستمرار توجيه النقد إلى هذه النظرية فى كثير من الدراسات الحديثة التى عرضت لهذا الموضوع ، والتى قيمت الأشعرية كاتجاه فكرى انحاز أهله إلى « الجبر بمعنى الكلمة » ، وذهبوا « مذهب جبر مطلق » ، وأن مذهب الكسب عندهم مذهب غريب « يحمل التناقض بين ثناياه »[٣٠] .

وإن يكن كل ذلك النقد لم يمنع استمرار سيادة هذه النظرية الأشعرية فى أوساط الجماهير الغريضة من عامة المسلمين ، وبخاصة فى بلادنا ، مما ضمن لها استمرار الوجود والانعكاس فى عديد من الدراسات التى ينتصر أصحابها للأشعرية ، فظلوا يدافعون عنها ، ويرون فيها الكثير من عناصر « الاطراد والانسجام والتماسك » ، وينفون أن يكون مذهب الأشعرية هذا هو مذهب الجبر الخالص ، وينتقدون كل الذين ذهبوا هذا المذهب ، بمن فيهم « ابن تيمية » ويرون : أن « ثمة **خلافا كبيرا بين** المذهب الكسبى وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبى ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار وبين المجبرة وبين المعتزلة . أن المذهب الكسبى يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق . وكان لابد من هذا الحل الوسط لانقاذ قدم العلم الإلهى ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر . وهنا يسير المذهب مطردا منسجما متماسك الأجزاء »[٣١] .

وهذه الدفاعات الحديثة والمعاصرة لم تسلم من الغموض النابع من عدم معقولية هذا المذهب ، وانعدام جدواه ، وانتهائه إلى لا شيء إذا ما وضعت المسائل الخاصة بالفعل الإنسانى ، ببساطة ووضوح ، فى حقل الممارسة والتطبيق ... لأنه يستوى ، عند ذلك ، مع الجبر الخالص ، كما قال أهل العدل والتوحيد ، ولا تبقى منه سوى صياغات يستر بها أصحابها ويدفعون بها عن أنفسهم الجهر بما ينسب « الجور » إلى ذات الله .

* * *

(٣٠) د . محمود قاسم . مقدمة (مناهج الأدلة) لابن رشد . ص١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٨ . طبعة القاهرة ١٩٥٥ م .

(٣١) على سامى النشار (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) جـ ١ ـ ص ٣٨٥ طبعة القاهرة الثالثة ١٩٦٥م .

وكما لم يستطع مصطلح « الكسب » أن يخفى عن أعين القائلين بالعدل والتوحيد جبرية الأشعرية ، فإن استخدام بعض الأشعرية لمصطلحات « الحرية » و« العبودية » ، بدلاً من مصطلحات « الاختيار » و« الجبر » لم يستطع هو الآخر أن يبدل من المواقع الفكرية الحقيقية لهؤلاء المفكرين ..

والنموذج الذى نقدمه لهذا الاتجاه الأشعرى هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى (٤٦٧ هـ ١٠٧٤ م)[٣٢] ، الذى تناول فى مواضع متفرقة من كتاباته مسألة الجبر والاختيار ، من موقع المفكرين والمتكلمين الأشعرية ، ولكنه تناولها ـ بسبب من سلوكه طريق المتصوفة ـ تحت مصطلحات « الحرية » و« العبودية » بدلا من مصطلحات « الاختيار » و« الجبر » .

فنحن نجد عنده ، كما نجد عند غيره من المتصوفة ، الحديث الصريح عن « الحرية » و« العبودية » ، فإذا سبرنا غور ما وراء هذا المصطلح وجدنا نفس المضمون المستكن لدى الأشعرية خلف مصطلحى «الاختيار» ـ الذى رفضوه ـ و« الجبر » الذى قالوا به من الناحية العملية والفعلية ..

فالقشيرى ، رغم تمجيده للحرية ، ودعوته إليها ، إلا أنه فى النهاية نصير «للجــبر» وعدو لحرية الإنسان ؟! أى أن الجديد الذى نواجهه هنا لدى الأشعرية المتصوفة إنما هو فى حقل الاستخدام للمصطلحات فقط ، لا إضافة شىء جديد للموقف الأشعرى المستقر فى هذا الموضوع ، فبدلا من الانتصار ، لمذهب « الكسب » ، ينتصر القشيرى « للحرية » ، فإذا ذهبنا نتعمق الأمر وجدنا هذه « الحرية » تفضى بنا إلى « الجبر » كما أفضى بنا « الكسب » من قبل ذلك إلى نفس الموقف الجبرى الخالص فى هذا الموضوع ؟! .

ذلك أن مضمون « الحرية » ومفهومها عند هؤلاء القوم يعنيان الانسلاخ عن الدنيا وإدارة الظهر لها ، والسعى للفناء فى ذات « **الحق** » **الذى هو عندهم مصدر لكل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان** .. « فالحرية : ألاّ يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجرى عليه سلطان المكونات »[٣٣] .

---

(٣٢) عاش زمن الدولة البويهية ، واضطهد من قبل الساسة والمفكرين الذين قالوا بالعدل والتوحيد ، وكان من كبار متصوفة عصره ، وله تفسير للقرآن ينحو فيه منحى الصوفية فى التفسير ، أسماه (لطائف الاشارات) طبع بالقاهرة أخيرا ، وطبع له كذلك (التحبير والتذكير) ، وشاعت له (الرسالة القشيرية) التى تتناول الكثير من مصطلحات الصوفية وأحوالهم .

(٣٣) (الرسالة القشيرية) ص ١٧٠ ، ١٧١ . طبعة القاهرة ١٩٦٦ م بتصحيح وتعليق الشيخ زكريا الأنصارى .

وهذا التعريف للحرية ، قد يترك ـ إذا أخذ وحده ـ انطباعات عن انحياز مغالى فيه من قبل القشيرى إلى الحرية التى تتطلب التحرر من كل « الأغيار » .. غير أنه يحدد موقفه بجلاء عندما ينقل عن أستاذه قوله : «إعلم أن حقيقة الحرية فى كمال العبودية » ؟! وأن « من أراد الحرية فليصل إلى العبودية » ؟! [٣٤] ، وهى صياغات تقطع بأن المضمون والمعنى هنا بخلاف العنوان ، بل هو ضده بالتأكيد .. فالانتصار هنا للحرية لا يعنى « الاختيار » بل يعنى « العبودية » أى « الجبر » .

ولا يقدح فى هذا التفسير الاعتراض بأن هذه « العبودية » قد رآها هؤلاء المتصوفة من « الخلق » « للحق » ، ذلك لأن المعيار الذى يفرق بين موقف « المجبرة » وموقف القائلين « بالحرية والاختيار » إنما هو الموقف من قضية « الأفعال الإنسانية » ، لمن هى ؟ ومن هو خالقها ؟! .. وبهذا المعيار يقف القشيرى ، ومن تصوف من الأشعرية ، فاستخدم هذه المصطلحات ، على أرض « الجبر » ضد « الاختيار » ..

فالإمام القشيرى ينقل فى (باب العبودية) عن « أبى على الدقاق » قوله : إن « العبودية أتم من العبادة ، فأولا : عبادة ، ثم عبودية ، ثم عبودة . فالعبادة للعوام من المؤمنين والعبودية للخواص ، والعبودة لخواص الخواص .. ويقال : **العبودية : ترك الاختبار فيما يبدو من الأقدار . ويقال : العبودة : التبرى من الحول والقوة ، والإقرار بما يعطيك ويوليك من الطول والمنة** » [٣٥] .

فهذه العبودية التى تعنى ترك الاختيار والتبرى من الحول والقوة هى نفسها الحرية ، كما سبق أن أوردنا ، ومن ثم فإن الحرية هنا تعنى ترك الاختيار ؟ ! .

وفى التعليق الذى يسوقه ناشر (الرسالة القشيرية) على عبارتها التى تقول : إنه « لا تصفو لأحد قدم فى العبودية حتى يشاهد أعماله عنده رياء وأحواله دعاوى » .. يقول الناشر : « **وأحواله دعاوى** : مع سلامتها (أى الأعمال والأحوال) ، فى الواقع من ذلك ، بأن **يتبرأ من اضافتها إليه ، فإنه إن أضاف إليه الأعمال كان مرائيا ، لكونه نظر فيها لغير الله** ، أو الأحوال **مدعيا لما لا يملكه** ، فإذا شاهد أعماله عنده رياء وأحواله دعاوى كان مخلصا **باضافة ذلك إلى الله** » [٣٦] .

---

(٣٤) المصدر السابق . ص ١٧١ .
(٣٥) المصدر السابق . ص ١٥٤ .
(٣٦) المصدر السابق . ص ١٥٥ .

أى أن المطلوب إنما هو إضافة الأعمال والأحوال ، أعمال الإنسان وأحواله ، إلى الله ، وأن يتبرأ الإنسان من نسبتها لنفسه ، وأن يعتقد عدم ملكيته لها ، ويؤمن بانتفاء سلطانه عليها وهذه هى القضية الأساسية فى موضوعنا ، وهذا هو عين رأى «المجبرة» فى هذا الباب .

* * *

وبسبب من وقوف كل المدارس التى قالت بالجبر على أرض واحدة ، وإن تعددت لها الأسماء ، ومايزت بينها اختلافات فى الفروع والتفاصيل ، نظر المعتزلة والقائلون بالعدل إلى كل هذه المدارس والفرق التى أنكرت حرية الإنسان واختياره وخلقه لأفعاله ، على أنها جميعا تجمعها فكرية الجبر ، وأن اختلافاتها فى الأسماء والمصطلحات والتخريجات لا تعنى وجود فروق ذات قيمة أو بال بين هذه الفرق والمدارس والتيارات

الفصل الثالث
الأصول الخمسة لأهل العدل والتوحيد

وفى مقابل الفكر الجبرى الذى جمع مختلف الفرق والمدارس التى قالت بالجبر ووقفت ضد الحرية والاختيار ، تبلور لأهم التيارات الفكرية التى قالت بالعدل ، وهو تيار المعتزلة ، فكر متكامل صاغوه تحت « الأصول الخمسة » التى هى أشبه ماتكون بالأعمدة الخمسة التى لاينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أساسها وقواعدها ..

وهم قد عدوها خمسة لأنهم رأوا فيها جُماع القضايا المثارة ، والتى دار من حولها الجدل والصراع فى الفكر العربى الإسلامى ، ولذلك يجيب القاضى عبد الجبار عن سؤال السائل : « ولم قتصر تم على هذه الأصول الخمسة ؟ فيقول : « .. لاخلاف أن المخالف لنا لايعدو أحد هذه الأصول ، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى **التوحيد** ؟؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب **العدل** ؟؟ وخلاف المرجئة دخل فى باب **الوعد والوعيد** ؟ وخلاف الخوارج دخل تحت **المنزلة بين المنزلتين** ؟؟ وخلاف الإمامية دخل فى باب **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر** ؟؟..»[1] .

أما أول عهد المعتزلة ببلورة فكرهم فى هذه الأصول الخمسة فكان على يد مفكرهم الكبير أبى الهذيل العلاف[2] فهو الذى « صنف كتابا للمعتزلة ، وبين لهم مذهبهم ، وجمع علومهم ، وسمى ذلك (الأصول الخمسة) .. وكلما رأوا رجلا قالوا له خفية : هل قرأت

---

(١) شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٤ .

(٢) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى ، الملقب بالعلاف ، بصرى ، كان من موالى قبيلة عبد القيس ، وفى ميلاده خلاف بين سنوات ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ هـ وفى تاريخ وفاته خلاف كذلك بين سنتى ٢٢٧ ، ٢٣٥ هـ ، ولقد درس الاعتزال ببغداد على « بشر بن سعيد » و « عثمان الزعفرانى » ، وحضر مجالس المأمون منذ ٢٠٤ هـ وكان ملما بالفلسفة ، ويقال انه كتب الفا ومائتى رسالة ضد أعداء العدل والتوحيد ، لم يبق لنا منها شىء ، ومن أسماء بعضها (الأصول الخمسة) و (كتاب الحجج) و (رسالة فى العدل والتوحيد) و (كتاب الأعراض) .. انظر : الانتصار ، للخياط ص ١٦ ، ١٧٩ و (أمالى المرتضى) القسم الأول ، ص ١٨٠ و (فلسفة المعتزلة) جـ ١ ص ١٦ ، ١٧ .

الأصول الخمسة » ؟؟ فإن قال : نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم »[٣] .

وهذه الأصول الخمسة ميز الإيمان بها مجتمعة المعتزلة كمدرسة فكرية عن سواهم من المذاهب والفرق والمدارس التى قالت بأصل أو أكثر من هذه الأصول ، أو التى قالت بهذه الأصول الخمسة دون أن تعتبرها جميعا « أصولاً » ، أو دون أن تعتبرها هى وحدها « الأصول » ..

فالخوارج قالت مع المعتزلة ـ تقريبا ـ بأربعة أصول من هذه الخمسة : العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. واختلفوا معهم فى المنزلة بين المنزلتين ..

والشيعة الامامية ، إلى جانب اختلافهم الجذرى مع المعتزلة حول الإمامة ، يختلفون معهم حول أصل : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو خلاف وثيق الصلة بالخلاف حول الامامة ، دعا إليه قول الإمامية بعصمة الإمام...

والشيعة الزيدية يختلفون مع المعتزلة حول الإمامة خلافا أقل من خلاف الإمامية معهم ويتفقون ـ تقريبا ـ مع المعتزلة حول هذه الأصول الخمسة ، ولكن منهم من لا يضع كل هذه الأصول الخمسة تحت هذا العنوان ، ولا يعطيها كل هذا التقدير والأهمية .. فنجد مثلا هذه الأصول عند الامام القاسم الرسى (١٦٥ ـ ٢٤٦ هـ)[٤] هى : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والكتاب والسنة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. فهو لا يذكر فيها المنزلة بين المنزلتين ، بل يضع بدلا منها : الكتاب والسنة ، وذلك رغم حديثه عن المنزلة بين المنزلتين بنفس منطق المعتزلة ، ورأيهم فى كثير من رسائله التى قال فيها برأى أهل العدل والتوحيد[٥] .

---

(٣) د . محمد عبد الهادى أبو ريده (إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية) ص ٦ « هامش » . طبعة القاهرة ، ١٩٤٦ م نقلا عن (بحر الكلام) لأبي المعين ميمون النسفى (٨٠٥ هـ) مخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمور بدار الكتب المصرية . ص ٣٤) .

(٤) هو الذى تنسب إليه الفرقة « القاسمية » ، احدى فرق « الزيدية » ، قام يطلب الأمر لنفسه ٢٢٠ هـ ٨٣٥ م ، وكان يومئذ بمصر داعية لاخيه محمد بن إبراهيم (ابن طباطبا) ، وطلبه العباسيون زمن المأمون ، وجد عبد الله بن طاهر عامله على مصر ، فى طلبه ، فاختفى بها عشر سنين ، وكانت له محاولتان لبناء دولة زيدية باليمن اخفقتا بعد قتال دار بينه وبين جيش المأمون وجيش المعتصم ، فانسحب إلى جبل « الرس » بالحجاز ، حيث جعل منه مزرعة ومهجرا لأنصاره وذريته ، ومات ودفن فيه ، ونسب إليه .. وله أكثر من ثلاثين رسالة وكتابا معظمها حول فكر العدل والتوحيد ، وتعد من أقدم النصوص التى بقيت لنا فى هذا الموضوع .. ولقد حققنا له عدة رسائل فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٥) فى رأيه حول الأصول الخمسة راجع رسالته المعنونة بهذا العنوان فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) ،

أما هذه الأصول عند الإمام الزيدى يحيى بن الحسين (١٤٥ ـ ١٩٨ هـ)[٦]، فإننا نجدها: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والنبوة والإمامة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. فهو يضع بدلا من المنزلة بين المنزلتين أصل النبوة والإمامة .. الإمامة على مذهب الزيدية طبعا ... وهو فى ذات الوقت يؤمن برأى المعتزلة فى (المنزلة بين المنزلتين)، وإن كان لا يضعها بين هذه الأصول[٧].

فهناك إذا ـ وكما قدمنا من قبل ـ اشتراك بين تيارات إسلامية عدة فى القول بأصل أو أكثر من هذه الأصول الخمسة ... وان يكن الذين اتخذوا منها أصولا جامعة مانعة لما يمكن أن نطلق عليه «النظرية الفلسفية والكلامية فى العلوم الإلهية والإنسانية» هم المعتزلة من بين الذين تندرج تياراتهم تحت اسم: القائلين بالعدل والتوحيد ..

* * *

وإذا كان هذا الكتاب مسوقا، بالأساس والدرجة الأولى، لبحث مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة والقائلين بالعدل والتوحيد، ومن ثم فهو يركز حديثه على أصل «العدل»، فإن الحديث عن ذلك فى الفصل القادم لابد وأن يمر عبر حديث موجز عن هذه الأصول الخمسة بشكل عام، فى هذا الفصل، يبسط أمام القارئ الأرضية الفكرية النظرية للقائلين بالعدل والتوحيد عموما، والمعتزلة خصوصًا، فى هذا الباب ...

١ـ أصل العدل:

وهو الخاص بمبحث «الحرية والاختيار» بالنسبة للإنسان، و«التعديل والتجوير»

= وراجع فيه كذلك رأيه فى (المنزلة بين المنزلتين) برسالته (كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد)، وله رسالة أخرى مخطوطة عنوانها (المنزلة بين المنزلتين) نقوم بتحقيقها الآن.

(٦) هو حفيد الامام القاسم الرسى، وأول امام زيدى ينجح فى اقامة دولة للزيدية بأرض اليمن ٢٨٤ هـ ٨٩٧ م بعد أن بويع بامامة الزيدية ٢٨٠ هـ ٨٩٣ م، ولقب بالامام الهادى إلى الحق، وسمى مذهبه الفقهى بالهادوية الزيدية، وله أكثر من أربعين كتابا ورسالة يدور أغلبها فى اطار فكر أهل العدل والتوحيد .. ولقد حققنا له عدة رسائل فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .... راجع (المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن) لأحمد بن يحيى بن حابس الصعدى اليمانى. اللوحتان ١٧٨، ١٨٣ (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ٢٩١٣٧ ب). و(الفهرست) ص ١٩٤. و(شرح عيون المسائل) جـ ١ اللوحة ٢٨. و(خبر الامام الهادى إلى الحق ودخوله اليمن) لأبى جعفر محمد بن سليمان الكوفى (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠٩٢ ب).

(٧) فى حديثه عن الأصول الخمسة راجع رسالته (كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد) فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .. وفى رأيه فى المنزلة بين المنزلتين، له رسالة خاصة بهذا العنوان نقوم بتحقيقها الان.

بالنسبة للذات الإلهية ، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات وتفصيلات ..

وفى إطار هذا الأصل كان الصراع الفكرى والعملى بين القائلين بالعدل والتوحيد عموما وبين المجبرة ، ساسة كانوا أم مفكرين ...

وهذا الأصل يعنى اثبات القدرة والارادة والمشيئة والاستطاعة للإنسان ، ونسبة أفعاله إليه على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ومن ثم اعتبار الجزاء ، من ثواب وعقاب ، جزاءً وفاقا لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال ، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية ، ونفى التجوير عنها على عكس الذين قالوا بالجبر ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار .

وسيأتى الحديث المفصل عن هذا الأصل فى الفصل القادم وغيره من فصول هذا الكتاب .

٢ ـ أصل التوحيد :

وفى إطاره كان الخلاف والصراع مع تيارات الملاحده والمعطلة والدهرية واليهود والنصارى ، وكل الفرق والتيارات الإسلامية التى قالت بالتشبيه والتجسيد أو الاتصال والحلول ...

ولقد بلغت الأبعاد والأبحاث التوحيدية عند المعتزلة والقائلين بالعدل والتوحيد عموما آفاقا واسعة ، وتعددت ميادين الدراسة التى صبت جميعا فى أصل « التوحيد » .. ولقد بلغ الاهتمام بهذا الأصل عندهم حداً كبيراً جداً ، فوجدناه يلى مباشرة أصل « العدل » فى كثير من الرسائل والكتب التى كتبت فى هذه الأصول الخمسة ، سواء فى أبحاثها أو عناوينها ، كما وجدناه قد خصصت له كل صفحات بعض هذه الرسائل والأبحاث [8] .. ثم وجدناه يتقدم مباحث « العدل » عند القاضى عبد الجبار ، الذى قدمه على أصل « العدل » فى عنوان الموسوعة الكبرى التى أملاها (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) ، وأيضاً فى مباحث هذه الموسوعة وأبوابها .. كما وجدناه مع أصل « العدل » عنواناً على كل المدارس الفكرية الإسلامية التى قالت بالأصول الخمسة ، إذ سُميت جميعا « بأهل العدل والتوحيد » ..

والقائلون بالتوحيد ، عندما تناولوا هذا الأصل فى مباحثهم تتبعوا كافة الجزئيات التى تتصل

---

(٨) راجع فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) : رسائل : الرد على أهل الزيغ من المشبهين ، و : كتاب الجملة ، جملة التوحيد .. للامام يحيى بن الحسين .

به ، ومن ثم جاءت أبحاثهم ازاءه شاملة ومحيطة بكل جوانبه ... ولذلك فإن الحديث الموجز الذى نريد أن نشير به هنا إلى هذا المبحث تتطلب منا تقديم اشارات مختصرة للمباحث الرئيسية التى تناولوها تحت هذا الأصل من أصولهم .. أصل التوحيد .. وفى مقدمتها :

أ ـ تصور تنزيهى للذات الإلهية :

ولقد بلغ المعتزلة ، والقائلون بالعدل والتوحيد ، بهذا التصور التنزيهى للذات الإلهية قدرا عظيما من « التجريد » والبعد عن فكر « المشبهة » « الحشوية » الذين عجزت عقولهم عن أن تسمو بتصور الذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات ، ولقد كان المعتزلة فى قولهم بالتنزيه للذات الإلهية عن أن تشابه أو تماثل المحدثات بأى وجه من الوجوه مستندين إلى ذلك النقاء الفكرى الذى مثلته عقيدة التوحيد فى دين الإسلام ، كما جاءت فى الآيات المحكمة من القرآن الكريم ، وهم قد صاغوا تصورهم هذا ، المنزه للذات الإلهية عن المماثلة والمشابهة ، فى مواجهة عديد من الأديان والفرق والنحل التى تردت فى هاوية التشبيه .

فلقد كانوا يرون فى عقيدة « التثليث » المسيحى تشبيها بلغ حد القول « بالاتحاد والحلول » ، بل لقد رأوا أن جوهر الخلاف بين الإسلام والمسيحية إنما هو منحصر فى هذا الموضوع .. والقاضى عبد الجبار يحدد أن نطاق خلاف المعتزلة والإسلام مع النصارى المشبهة إنما هو دائر حول التثليث والاتحاد عندما يقول : إن « الكلام معهم يقع فى موضعين : **أحدهما** : فى التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة ، اقانيم : اقنوم الأب ، يعنون به ذات البارى ، عز اسمه ، واقنوم الابن ، أى الكلمة ، واقنوم روح القدس ، أى الحياة وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

والموضع الثانى : فى الاتحاد ، فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية وأخرى لا هوتية »[9] .

كما ناقش القاضى عبد الجبار فى كثير من أجزاء (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) وصفحاته الفكر المسيحى حول هذا الموضوع ، وهاجم عقيدة « قدم كلمة الله » (المسيح) وظهور هذه الكلمة وحلولها فى جسد المسيح الذى كان فى الأرض[10] ، ودعوى الحلول التى

---

(٩) شرح الأصول الخمسة . ص ٢٩٢ .

(١٠) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ ص ٨٠ والقاضى عبد الجبار يفرد عددا كبيرا من صفحات هذا الجزء للرد على تشبيه النصارى (ص ٨٠ ـ ١٥١) ، بل لقد أفرد بعض آثاره الفكرية للرد عليهم فى هذا الموضوع .

انتشرت فى مذاهب النساطرة والملكانية وغيرهما [11] ، وكذلك التشبيه المستفاد من تقرير أن قد كان لله صاحبة وولد ، لأن ذلك لا يصح «إلا على الأجسام التى يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة ، ودخول الشىء وخروجه فيه» [12] .

كما رأى المعتزلة فى فرقة «الثنوية» القائلين بالهين ، أحدهما للخير والآخر للشر (النور والظلمة) ، وكذلك فى الفرق والمذاهب التى تفرعت منها ، مثل : «المزدقية» و «الديصانية» و «المرقيونية» و «الماهانية» و «الصيامية» و «المقلاصية» .. رأوا فى تشبيهها أثرا من آثار الفكر المسيحى فى التجسيد والحلول ، وكان رأيهم أن «مانى» ، نبى المنانية قد استخرج «مذهبه من المجوسية والنصرانية» ولذلك اعترفت «المنانية» بعيسى نبيا لبلاد المغرب كما أن زاردشت لأرض فارس .. واستدلوا كذلك على وجود التشبيه المسيحى فى هذه الفرق الفارسية بقول طائفة من «المرقيونية» : إن ثالث النور والظلمة هو عيسى ، وقول طائفة أخرى منهم : «ان عيسى رسول ذلك الكون الثالث ، وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته» ، ومنهم من قال : ان عيسى هو «روح الله وابنه» ، كما قالت «الماهانية» ان ثالث النور والظلمة هو المسيح ، واسمه عندهم «الثالث المعدل» [13] .

وكذلك أبصر المعتزلة آثار التشبيه المسيحى والمانوى على عدد من الفرق الإسلامية المشبهة ومعظمها من غلاة الشيعة ، ومن المرجئة ، وذلك مثل فروع «الرافضة» ، و «الشيطانية» ، و «البنانية» ، و «المغيرية» ، و «اليونسية» ، و «العبيدية» ، و «الكرامية» وغيرهم .. وهم الذين قالوا عن الله : إنه جسم ، أو «جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين» ، وأنه «جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل» [14] إلى آخر هذه التصورات التى تدور جميعها حول فكرة التجسيم والتجسيد والتشبيه ..

---

(11) المصدر السابق . جـ ٥ ص ١٤٢ .

(12) المصدر السابق . جـ ٤ . ص ١٥٩ .

(13) المانوية ، هم أتباع مانى ، ويسمون الثنوية ، لقولهم بالاثنين : النور والظلمة . وكان ظهور مانى وادعاؤه النبوة زمن سابور بن اردشير بن بابك ملك فارس (القرن الثالث الميلادى) ، والفرق التى عددناها كفروع للمانوية ، تتفق فى أصل المذهب وتختلف فى الفروع والاضافات . راجع : الفهرست ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ . والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٥ . ص ٩ – ٧٠ . واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٨ – ٩٠ .

(14) **الرافضة** : غلاة الشيعة الذين رفضوا امامة أبى بكر وعمر وعثمان ، وهم تسع فرق ، اجتمعت ثمان منهم على التجسيم والتشبيه . **والشيطانية** : منسوبة إلى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، وهم القائلون بأن الله نور غير جسمانى ولكنه على صورة الإنسان . **والبنانية** : نسبة إلى بنان بن سمعان التميمى ، ويقولون : ان الله على صورة الإنسان ، وانه يهلك

أبصر المعتزلة مخاطر هذا التشبيه على النقاء التوحيدى والتنزيهى للعقيدة الإسلامية ، فشنوا صراعا فكريا ضاريا ضد كل هذه الأديان والفرق المشبهة ، مسيحية كانت أم مانوية أم مسلمة ، وأيضا ضد اليهود الذين كان « أكثرهم مشبهة » أيضا[15] وفى هذا الصراع الفكرى قدموا ، هم والقائلون بالعدل والتوحيد عموما ، فكرا توحيديا ، وتصوروا تنزيها للذات الإلهية بلغ حدا بعيدا فى التنزيه ، بل و « التجريد » ..

ومن النصوص الجيدة الدلالة والتعبير عن تصورهم التنزيهى هذا ، قولهم : إنه « **إن سأل** سائل مسترشد ، أو قال متعنت قالٍ ، أو ملحد : ماذا يعبد الخلق ؟

قيل له : يعبدون الخالق الذى فطرهم وصورهم وابتدعهم وأوجدهم ..

فإن قال : وأين معبودهم ؟ أفى الأرض ؟ أم فى السماء ؟ أم فيما بينهما من الأشياء ؟؟...

قيل له : بل هو فيها وفيما بينهما، وفوق السماء السابعة العليا ، ووراء الأرض السابعة السفلى ، لاتحيط به أقطار السماوات والأرضين ، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين فكينونته فيهن ككينونته فى غيرهن مما فوقهن وتحتهن ، ككينونته قبل إيجاد ما أوجد من سماواته وأرضه ، فهو الأول الموجود من قبل كل موجود ، والمكوِّن غير المكوَّن ، والخالق غير مخلوق والقديم الأزلى الذى لاغاية له ولانهاية ، والذى لم يحدث بعد عدم ، ولم يكن لأزليته غاية فى العدم ، البرىء من أفعال العباد ، المتعالى عن اتخاذ الصواحب والأولاد ، المتقدس عن القضاء بالفساد ، والصادق الوعد والوعيد ، المحتج بالبراهين النيرة على العبيد ، الدانى فى علوه ، والعالى فى دنوه ، فاطر السماوات والأرضين ، وهو الموجد لأولهن ، والمبيد آخرا لما أوجد منهن ، والمبدل بهن فى يوم الدين غيرهن .

= كله إلا وجهه . وأن روحه حلت فى على بن أبى طالب ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه أبى هاشم ثم فى بنان بن سمعان . **والمغيرية** : نسبة إلى المغيرة بن سعيد العجلى ، ويرون أن الله رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة واليونسية نسبة إلى يونس بن عبد الرحمن وهم القائلون إن الله على العرش تحمله الملائكة . وهو أقوى من الملائكة مع كونه محمولا لهم ، كالكركى يحمله رجل وهو أقوى منه . **والعبيدية** : نسبة إلى عبيد المكذب . قالوا : إن الله على صورة الإنسان . لأنه قال : خلقت آدم على صورتى . **والكرامية** : نسبة إلى عبد الله محمد بن كرام . وهم من الذين قالوا بالتشبيه والتجسيم .. وكذلك « **الطرايقية** » و « **الاسحاقية** » و « **الحماقية** » و « **اليونانية** » و « **السورمية** » و « **الهيصمية** » و « **الهشامية** » . انظر : مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٥ ـ ٧ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ . وكشاف اصطلاحات الفنون . ص ٨٠٥ ، ٧٨٧ ، ١٠٩٢ ، ١٥٤٤ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ ، والتعريفات ص ٤٠ ، ١٩٩ . واعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ . والانتصار . ص ٧ ، ٨ .

(١٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٣ .

فإن قال : فما معنى كينونته فيهن وفى غيرهن مما بينهن ؟ العظم جسم أحاط بهن ، وكان كذلك فيهن ؟ أم لسرعة تحول وانتقال منهن إلى غيرهن ومن غيرهن إليهن ؟؟

قيل له : ليس الهنا ـ سبحانه ـ كذلك ، ولا يقال فيه بذلك ، وهو ـ سبحانه ـ متعال عن الانتقال ، متقدس عن الزّوال ، وعن التصور فى صور الأجسام ، تعالى عن ذلك ذو الجلال والإكرام ، ولكن **معنى قولنا أنه فيهن : هو أنه مدبر لهن ، قاهر لكل ما فيهن ، مالك لأمرهن ولأمر مابينهن وماتحتهن ومافوقهن ، لأنه مسخر لهن ، ولا داخل كدخول الأشياء فيهن** »[١٦] .

وفى مواجهة الفكر التشبيهى الذى كانت تلقيه فى الحياة الفكرية الإسلامية الفرق المانوية نجد الكثير من النصوص والصياغات الفكرية التى ناهض بها أهل العدل والتوحيد الفكر التشبيهى هذا ، من مثل قولهم ، ردا على نظرية الأثنينية (النور والظلمة) : إن الله ـ سبحانه ـ « هو الواحد الأحد ، الذى لا من شىء كان ولا من شىء خلق ما كان .. خالق للأشياء ، لا من شىء خلقها ، ولا على مثال صورها ، بل أنشأها انشاء وابتدأها ابتداء ... فهو ، جل ثناؤه ، لا يشبه الخلق ولا يشبهه الخلق ، لأنه الخالق الذى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير .. فلا شبيه له ولا عديل ، **لا الضياء ولا الأنوار ، ولا الظلمات، ولا النار وذلك أن النور والظلمة مخلوقان محدثان ، يوجدان ويعدمان ويقبلان ويدبران ، ويذهبان ويجيئان ، ويوصفان ويحدان ، والخالق ليس كذلك ، لأن الخالق قديم لم يزل ، والمخلوق لم يكن ، فآثار الصنعة فى المخلوق بينة وأعلام التدبير قائمة .. فأنت تراه مرة ماثلا ومرة آفلا زائلا ..**»[١٧]

وهذه أوصاف منزهة للذات الإلهية عن مماثلة الحوادث والمخلوقات ، وعن تصورات المجسمة والمشبهة والقائلين بالنور والظلمة وعبدة الكواكب والأفلاك .

ولعل الوصف الذى ذكره الأشعرى لرأى المعتزلة هذا فى التوحيد أن يكون أكثر الصياغات جميعا جمعا لعناصر رأيهم فى هذا الباب ، حين يقول : «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة

---

(١٦) راجع رسالة : الرد على أهل الزيغ من المشبهين ، فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) اللوحتان ٢٧ ٢٨ من المخطوط .

(١٧) الامام القاسم الرسى ، كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه ، انظره فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) . اللوحة ١٢٩ من المخطوط .

ولا لحم ولا دم ولا شخص ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض ولا أجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدَثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرًا حيا ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع ، شىء لا كالأشياء ، عالم حى قادر لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما انشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء »[١٨] .

وهى أوصاف جميعها بالسلب ، مما يجعلها أكثر تصويرا لموقفهم الذى بلغ فى التوحيد والتنزيه حد « التجريد » .. ولقد آثرنا أن نسوق فى هذا المقام العديد من النصوص والنصوص الطويلة ، التى تجسد فكرهم حول هذه الجزئية من جزئيات مباحثهم فى أصل « التوحيد » ..

* * *

ب ـ وحدة الذات والصفات :

وفى سبيل تأكيد أصل التوحيد كذلك ، رفضوا أى نوع من أنواع الفصل أو التعدد بين صفات الله وبين ذاته ، لأن الله قديم ، وصفة القديم مثله فى القدم ، فإذا كانت شيئا غيره

(١٨) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ، ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

كان هناك قديمان أو أكثر ، وهو تعدد ينافى « التوحيد » .. فهم لم ينكروا الصفات ، كما صنعت المعطلة ، وإنما قالوا بوحدة الذات والصفات ، فلله « قدرة » و « علم » ، ولكنهما عين ذاته ، ولذلك فإنه عندما يقول : (خلقت بيدى) فإنما « يعنى بقدرتى وعلمى ، يريد أنى على ذلك قادر وبه عالم ، توليت ذلك بنفسى ، لا شريك فى تدبيرى وصنعى ، **لا أن قدرتى وعلمى ونفسى غيرى ، بل أنا الواحد الذى لا شىء مثله** »[19] .. وذلك لأن « من قال : إن العلم غيره ، فقد جعل مع الله سواه ، ولو كان مع الله سواه لكان أحدهما قديما والآخر محدثا ، فيجب على من قال بذلك أن يبين أيهما المحدث لصاحبه ، فإن قال : إن العلم أحدث الخالق ، كفر ، وان قال : إن الله أحدث العلم ، فقد زعم أن الله كان غير عالم حتى أحدث العلم ، ومتى لم يكن العلم فضده لا شك ثابت وهو الجهل ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحق من المقال ، فقال : إنه العالم بنفسه ، الذى لم يزل ولا يزول ، وأنه الواحد ذو الأفعال ، وإنه لا علم ولا عالم سواه ، وإنه الواحد العالم ، وجب عليه من بعد ذلك أن يعلم أن كل ما نسبه إلى العلم فقد نسبه إلى الله ، وسواء قال : ادخله العلم فى شىء ، أو قال : أدخله الله فيه وحمله ـ سبحانه ـ عليه ... »[20] .

وهذا الرأى الذى يسوى بين العلم والعالم ويراهما كلا واحدا هو الذى نراه عند ابن رشد فى قوله : « أن ذاته التى يسمى بها صانعا ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات ، ... وإن القوم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد ، فإذا وجد شىء ليس قائما فى مادة علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى نفس من مادتها صارت علما وعقلا .. »[21] وهو الأمر الذى جعل ابن رشد يقول كذلك : إن « مذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »[22] .

وهكذا قدموا وجهة نظرهم فى وحدة الذات والصفات ، اسهاما جديدا فى مباحثهم

---

(١٩) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . انظره فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) . اللوحتان من ١٣٠ ، ١٣١ من المخطوط .

(٢٠) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد الحنفية . جواب المسألة الثالثة . انظره فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٢١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص ٨٤ . طبعة القاهرة ١٩٠٣ م .

(٢٢) المصدر السابق . ص ٥٩ .

الكلامية التى تضافرت لتنتصر للتوحيد والتنزيه والتجريد فيما يتعلق بتصورهم للمبدأ الأول فى هذا الوجود .

* * *

جـ ـ رؤية الله مستحيلة :

ولقد كان طبيعيا مع هذا التنزيه الذى قال به أهل العدل والتوحيد ، أن يقولوا بنفى رؤية الخلق للذات الإلهية ، حالا أو مستقبلا ، فى هذه الحياة أو فيما بعدها ، بالكيفية المعروفة للرؤية أو بأية كيفية سواها ، وأن يروا فى الآيات القرآنية التى يدل ظاهر لفظها على إمكان رؤية الأبصار المخلوقة والمخلوقات للخالق آيات « متشابهات » يجب أن تؤول وترد إلى معنى الآيات « المحكمات » فى القرآن ، التى تنفى امكان حدوث ذلك ، مثل قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)[٢٣] .

والإمام . القاسم الرسى يحدثنا كيف أن المشبهة قد فسروا قول الله ـ سبحانه ـ (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)[٢٤] على معنى « أن الله ـ عز وجل ـ يُرَى بالأبصار فى الآخـرة ويُنظر إليه جهرة » .. ثم يستطرد قائلا : « فأما أهل العلم والإيمان ففسروها على غير ما قال أهل التشبيه المنافقون ، فقالوا : (وجوه يومئذ ناضرة) ، نقول : مشرقة حسنة ، (إلى ربها ناظرة) ، نقول : منتظرة ثوابه وكرامته ورحمته وما يأتيهم من خيره وفوائده . وهكذا ذلك فى لغات العرب ، وبلغتها ولسانها نزل القرآن » ، وأن المعنى والتأويل لقوله تعالى فى أهل النار : (أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ، ولا يكلمهم الله ، ولا ينظر إليهم يوم القيامة)[٢٥] هو « إنهم لا يرجون من الله ـ جل ثناؤه ـ ثوابا ، ولا يفعل لهم خيرا ، وأهل الجنة ينظر الله إليهم وينظرون إلى الله ـ جل ثناؤه ـ ومعنى ذلك أنهم يرجون من الله خيرا ، ويأتيهم منه خـير ويفعله بهم . ليس معنى ذلك انهم ينظرون إلى الله جهرة بالأبصار .. وكيف يرونه بالأبصار ، وهو لا محدود ولا ذو أقطار ؟! ... ومن أدركته الأبصار فقد أحاطت به الأقطار ، ومن أحاطت به الأقطار كان محتاجا إلى الأماكن ، وكانت محيطة به ، والمحيط أكثر من المحاط بـه وأقهر بالاحاطة »[٢٦] .

---

(٢٣) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٢٤) سورة القيامة : ٢٢ .

(٢٥) سورة آل عمران : ٧٧ .

(٢٦) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . اللوحة ١٣٠ من المخطوط .

فهم جميعا ـ كما يقول الأشعرى ـ « على أن الله ـ سبحانه ـ لا يرى بالأبصار » ، وإن كانوا قد اختلفوا حول امكان رؤيته بالقلوب ، بمعنى « علمه » بها ، « فقال أبو الهذيل » وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا ، بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر « هشام الفوطى »[٢٧] و « عباد ابن سليمان »[٢٨] ذلك .. »[٢٩] .

وذلك لأن الرؤية بالقلب ، بمعنى العلم ، لا تستلزم الجسمية فى المرئى ، وهو الأمر المنافى للتوحيد والتنزيه عن مشابه المحدثات الذى أوجبوه فى حق الذات الإلهية ، إذ « إنه لا أحد يدعى انه يرى الله ـ سبحانه ـ إلا من يعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة ، أو يعتقد فيه انه يحل فى الأجسام »[٣٠] مما يؤكد الصلة بين مبحث الرؤية وأصل التوحيد والتنزيه ، وهى جميعا تؤكد سمو المستوى العقلى الذى كان عليه مفكرو هذه المدرسة عن الانحطاط إلى درك الذين لا يؤمنون إلا بما هو متصور أو محسوس أو له فى المحدثات نظير وشبيه .

* * *

د ـ استحالة الجهة :

كما تتبعوا الآيات التى يوهم ظاهرها أن الذات الإلهية قائمة فى جهة من الجهات ، لإفادة هذا الظاهر ، وإفضائه إلى الجسمية والتحيز فى المكان ، ومنافاته للتنزيه والتوحيد ، وقالوا : إن « معنى قوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[٣١] .. جاء الله بآياته العظام فى مشاهد القيامة ، وجاء بتلك الزلازل والأهوال ، وجاء بالملائكة الكرام فانجلت الظلم وانكشف عن

---

(٢٧) هو هشام بن عمرو الشيبانى (توفى ٢١٨ هـ) ، وسمى بالفوطى لعلاقات قامت بينه وبين « الفوط » فقال البعض انه كان يلبسها ، وقال البعض انه كان يتاجر فى بيعها .. وكان من المتعصبين للاعتزال ، دعاه المأمون على عهده إلى بغداد للمشاركة فى الجدل الذى كان دائرا يومها مع الفرق المناهضة للعدل والتوحيد ... وهو معدود فى الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة . انظر المنية والأمل . ص ٣٥ . وتعليقات د . نيبرج على الانتصار ص ١٩٢ ، ١٩٣ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٢٣ .

(٢٨) هو عباد بن سليمان العمرى (توفى حوالى ٢٥٠ هـ) ، كان صاحبا لهشام الفوطى ، وله كتاب اسمه « الأبواب » وكان يناظر « عبد الله بن كلاب القطان » أحد أتباع الحشوية ، وينكر دعواه أن كلام الله هو الله .. وهو معدود فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . انظر المنية والأمل . ص ٣٥ ـ ٤٥ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٥ .

(٢٩) مقالات الاسلاميين . جـ ص ١٥٧ .

(٣٠) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ . ص ٩٨ .

(٣١) سورة الفجر : ٢٢ .

المرتابين البهم[٣٢] ، وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون . وليس قوله : (وجاء ربك) أنه جاء من مكان ، ولا أنه زائل ولا حائل ، ولا منتقل من مكان إلى مكان ، أو جاء من مكان إلى مكان .. بل هو شاهد كل مكان ، ولا يحويه مكان ، وهو عالم كل نجوى ، وحاضر كل ملأ . وكذلك قوله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام)[٣٣] ، كما قال ـ جل ثناؤه ـ : (ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصّمون)[٣٤] ، وكذلك قال : (فأتى الله بنيانهم من القواعد)[٣٥] ، وقال : (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا)[٣٦] .. يعنى بذلك كله أنه أتاهم بعذابه وأمره ، وليس أنه أتاهم بنفسه زائلا ، وكان فى مكان فكان عنه منتقلا . وكذلك يقول القائل للرجل ، إذا جاء بأمر عجيب : قد أتيت بأمر عظيم ، وقد أتى فلان أمرا عجيبا ، يريدون انه فعل شيئا أعجبه ، فذلك تأويل المجىء من الله ـ جل ثناؤه ـ لا هو بالانتقال ولا بالزوال ، لأن الزائل مدبَّر محتاج ، لولا حاجته إلى الزوال لم يزل »[٣٧] .

وكذلك فسروا الآيات ، وأيضا الأحاديث التى تقول ظواهرها أن الله فى السماء ، على معنى ارتفاع قدرته وعلوها ، أو أن فى السماء أمره ورزقه وآياته ، ونفوا أن يعنى ذلك ما يدل على الجهة بأى حال من الأحوال ، فقالوا : إنه «**إن سأل سائل فقال** : ما تأويل ما رواه يسار» عن معاوية بن الحكم ، قال : قلت يارسول الله ، كانت لى جارية كانت ترعى غنما لى قِبَل « أُحد » ، فذهب الذئب بشاة من غنمها ، وأنا رجل من بنى آدم ، آسف كما تأسفون ، لكننى غضبت فصككتها صكة ، قال : فعظم ذلك على النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ قال : قلت : يا رسول الله ، أفلا أعتقها ؟ قال : « ائتنى بها » ، فأتيته بها ، فقال لها : « أين الله » ؟ فقالت : فى السماء ، قال : « من أنا ؟ » قالت : أنت رسول الله ، فقال ـ عليه السلام ـ : « أعتقها فإنها مؤمنة .. » .. وقولها : فى السماء ، فالسماء هى الارتفاع والعلو ، فمعنى ذلك أنه تعالى عال فى قدرته ، عزيز فى سلطانه ، لا يُبْلَغ ولا يُدْرَك .. وقد قيل فى قوله تعالى : (أأمنتم من فى السماء؟)[٣٨] غير هذا ، وأن المراد: أأمنتم من فى السماء أمره

---

(٣٢) الأمر : لا مأتى له ، ومنه الكلام المبهم : الذى لا يعرف له وجه ، وما استغلق من الأمر .
(٣٣) سورة البقرة : ٢١٠ .
(٣٤) سورة يس : ٤٩ .
(٣٥) سورة النحل : ٢٦ .
(٣٦) سورة الحشر : ٢ .
(٣٧) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . اللوحة ١٣١ من المخطوط .
(٣٨) سورة الملك : ١٦ .

وآياته ورزقه ؟ وما جرى مجرى ذلك .. »[٣٩] .

كما أن الفوقية التى عناها القرآن فى قوله تعالى : (وفوق كل ذى علم عليم)[٤٠] لا تعنى المكانية ، بل هى مجاز متعلق بالعلم الآلهى ، فهو « العليم الذى فوق ذوى العلوم أجمعين .. »[٤١] .

وهكذا نفوا جميعا المكانية والتحيز والجهة ، وإن كانوا قد اختلفوا فى فروع هذه الحقيقة التى أجمعوا عليها ، فذكر عنهم الأشعرى أن منهم من قال : « البارئ بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : « أبو الهذيل » و « الجعفران »[٤٢] و « الاسكافى »[٤٣] و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » وقال قائلون : البارىء لا فى مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول « هشام الفوطى » و « عباد بن سليمان » و « أبى زفر »[٤٤] وغيرهم من المعتزلة »[٤٥] ... وهو خلاف لا يمس جوهر القضية ، لأن اجماعهم معقود على نفى الجهة والتحيز والمكان المستلزم للجسمية التى تنافى التوحيد والتنزيه .

---

(٣٩) الشريف المرتضى (أمالى المرتضى) القسم الثانى . ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٤٠) سورة يوسف : ٧٦ .

(٤١) ابن جنى (الخصائص) جـ ٢ . ص ٤٥٧ . تحقيق محمد على النجار . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(٤٢) الجعفران هما : ١ ـ « أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفى » (المتوفى سنة ٢٣٤ هـ) ، كان من نساك المعتزلة ، زاهدا مثل أستاذه « المردار » ، رفض هدايا الوزير المعتزلى ابن أبى دؤاد ، ورفض المناصب السياسية على عهد « الواثق » ومن كتبه : كتاب الطهارة ، وكتاب السنة والأحكام ، وكتاب فى الرد على أصحاب الرأى والقياس ، وكتاب على المحدثين ، وكتاب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وكتاب الأشربة ، وكتاب الحكاية والمحكى ، وكتاب الخراج ، وكتاب على أصحاب المعارف ، وكتاب معرفة الحجج ، وكتاب الناسخ والمنسوخ . وهو معدود فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . انظر المنية والأمل . ص ٣٥ ـ ٤٥ . والانتصار . ص ٨١ ، ١٩٩ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٣٠ ، ٣١ ... ٢ ـ « أبو الفضل جعفر بن حرب الحمدانى » ، وكان زاهدا ناسكا ، ودرس الاعتزال بالبصرة على العلاف ، وببغداد على « المردار » ، وحضر مجالس « الواثق » للمناظرة ، وتجرد من ثروة ورثها عن أبيه ، ومن مصنفاته : كتاب توبيخ أبى الهذيل فى كلامه فى المتناهى ، وكتاب المسائل فى النعيم . وهو من الطبقة السابعة فى الاعتزال . انظر المنية والأمل ص ٣٥ ـ ٤٥ والانتصار ص ١٨٠ ، ١٨١ . وفلسفة المعتزلة ص ٣١ .

(٤٣) هو محمد بن عبد الله (المتوفى ٢٤٠ هـ) تلميذ جعفر بن حرب ، ومن مصنفاته : كتاب يفضل فيه عليا على أبى بكر ، والرد على أبى الهذيل فى مسألة المتناهى . وكتاب فى مجالس دارت بينه وبين السكاك ، وهو من الطبقة السابعة للمعتزلة . راجع المنية والأمل ص ٣٥ ـ ٤٥ .. والانتصار . ص ١٤٢ ، ٢٠٢ ، وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٣١ .

(٤٤) هو أبو زفر محمد بن على المكى ، امام نيسابور ، كان على رأى هشام الفوطى ، وهو معدود فى الطبقة الثانية من طبقات المعتزلة . راجع المنية والأمل ص ٤٥ ـ ٥٤ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٩ .

(٤٥) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ١٥٧ .

هـ ـ خلق القرآن :

والقضية التى ذهبت فى تاريخ الفكر الإسلامى علما على المحنة التى حلت « بأهل الحديث » و « الظاهر » فى عهد المأمون ٢١٨ هـ ، والتى استمرت بدرجات متفاوتة فى العنف حتى أنهاها المتوكل ٢٢٤ هـ ، والمعروفة لدى خصوم الاعتزال « بمحنة خلق القرآن » .. هذه القضية هى الأخرى وثيقة الصلة بأصل « التوحيد » والتنزيه ، ذلك أن المعتزلة قد رأوا فى القول بقدم القرآن شبهة وجود قديم مع الله ، وهو ما ينافى التوحيد ، ولذلك تكرر فى الخطاب الذى كتبه وزير المأمون « ابن أبى دؤاد »[٤٦] إلى نائبه ببغداد « اسحق بن إبراهيم الخزاعى » ، يطلب فيه امتحان العلماء واستجوابهم فى هذا الأمر ، : « .. وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق » ، تكرر فى هذا الخطاب وصف القائلين بقدمه ، بأنهم **المنقوصون من التوحيد حظا** .. الخ .. الخ »[٤٧] .

وقول المعتزلة بخلق القرآن ، وعلاقة هذا المبحث « بالتوحيد » والتنزيه أمر سابق على تبلور الاعتزال كمدرسة متميزة على يد واصل بن عطاء ، فلقد كان الجعد بن درهم[٤٨] ١٠٥ هـ ٧٢٣ م ينكر قدم كلام الله ، وأن يكون له كلام يشبه كلام البشر ..

---

(٤٦) هو أبو سليمان أحمد بن أبى دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠) ، عربى من اياد ، أخذ الاعتزال عن هياج بن العلاء السلمى ، صاحب واصل بن عطاء ، كان قاضيا للقضاة ، ثم وزيرا ، واستمر علو نجمه ثمانية وعشرين سنة (٢٠٤ ـ ٢٣٢ هـ) ، ولقد ذكر عنه المأمون فى وصيته للمعتصم : « وأبو عبد الله أحمد بن أبى دؤاد لا يفارقك الشركة فى المشورة فى كل أمرك ، فإنه موضع ذلك ... » ، وهو الذى جعل الاعتزال مذهب الدولة الرسمى ، بعد أن فشل فى ذلك ثمامة بن أشرس ، وهو معدود فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، وممن لهم قدم راسخة فى الأدب والكلام والفقه .. ويذكر ابن المرتضى أن وفاته كانت سنة ٢٦٣ هـ لا سنة ٢٤٠ هـ . انظر : المنية والأمل . ص ٣٥ ـ ٤٥ . والانتصار ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٤٧) جمال الدين القاسمى (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٤٩ ـ ٥١ .

(٤٨) ويبدو أنه كان صاحب موقف سياسى ضد الدولة الأموية ، رغم أنه قد عمل مربيا ومؤدبا لمروان بن محمد الذى كان آخر خلفاء هذه الدولة .. ولقد قتل الجعد بن درهم ذبحا بيد خالد القسرى ، عامل هشام بن عبد الملك على العراق ، بأمر من هشام ، وكان ذلك يوم عيد الأضحى ، إذ ختم خالد خطبة العيد بقوله : أيها الناس « انصرفوا وضحوا تقبل الله منكم ، فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم ، فإنه يقول : ما كلم الله موسى ، ولا اتخذ إبراهيم خليلا تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا » ثم نزل فذبح الجعد تحت المنبر ؟ ! ! . وخالد القسرى هذا كان طاغية شديد العداء لآل البيت ، مبالغا فى سب على بن أبى طالب ، وهو ولد امرأة نصرانية رومية بقيت على دينها ، ولقد قام بهدم منارات المساجد بحجة منع المؤذنين من رؤية النساء على السطوح ؟! .. ولقد أهدى إلى نائبه على الكوفة ، بمناسبة ختان ابنه ، هدايا ضمت ألف وصيف ووصيفة ، غير الأموال والثياب . انظر الفهرست ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ ص ١١٠ ، و « هامش » ص ١١٥ . وتاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ ، ٢٨ ـ ٣١ .

ولقد كان لقول المعتزلة بخلق القرآن ، واجتهادهم فى نفى قدمه ، صلة وثيقة بصراعهم ضد فرق النصارى الذين استندوا إلى عقيدة « قدم الكلمة » (المسيح) فى تأليه عيسى بن مريم إذ رأى المعتزلة فى القول بقدم القرآن ما « يشبه القول بقدم الكلمة » ، ومن ثم فإن قولهم بخلق القرآن قد « جاء ردا على ركن من أركان المسيحية ، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية »[٤٩] .

ولقد قام المعتزلة بتتبع آيات القرآن الكريم الموهمة ظواهرها بقدمه ، تتبعوها بالتأويل فقالوا مثلا فى قوله ـ سبحانه ـ : (وكلم الله موسى تكليما)[٥٠] : إن المشبهة قد ذهبت «إلى أن الله ، تعالى عما قالوا علوا كبيرا ، يكلم بلسان وشفتين ، وخرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين ، فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصفة . ومعنى كلامه ـ جل ثناؤه ـ لموسى ـ صلوات الله عليه ـ عند أهل الإيمان والعلم ، أنه **أنشأ كلاما خلقه كما شاء** ، فسمعه موسى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفهمه ، **وكل مسموع من الله مخلوق** ، **لأنه غير الخالق له** ، وإنما ناداه الله فقال : (إنى أنا الله رب العالمين)[٥١] ، والنداء غير المنادِى ، والمنادِى بذلك هو الله ، والنداء غيره ، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق ، لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له . وكذلك عيسى ـ صلوات الله عليه ـ كلمة الله وروحه ، وهو مخلوق كما قال الله ، وكذلك قرآن الله وكتب الله كلها ، قال ـ جل ثناؤه ـ : (إنا جعلناه قرآنا عربيا)[٥٢] ، يريد : خلقناه ، كما قال : (جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها)[٥٣] يقول : خلق منها زوجها ، وقال ـ جل ثناؤه ـ : (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدَث إلا استمعوه وهم يلعبون ، لاهية قلوبهم وأسروا النجوى)[٥٤] ... فكل محدَث من الله فمخلوق لأنه لم يكن فكان بالله تعالى وحده لا شريك له . »[٥٥] .

وهكذا تتبع أهل العدل والتوحيد كافة المسالك التى جاءت منها شبهات الجسمية والتشبيه وتعدد القدماء ؛ فقطعوا فيها بالرأى الحاسم الذى لا يدع أية فرصة لأية حجة تنتقص من ذلك

---

(٤٩) فلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ١١٠ .

(٥٠) سورة النساء : ١٦٤ .

(٥١) سورة القصص : ٣٠ .

(٥٢) سورة الزخرف : ٣ .

(٥٣) سورة الأعراف : ١٨٩ .

(٥٤) سورة الانبياء : ٣ .

(٥٥) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . اللوحة ١٣١ من المخطوط .

التصور النقى لفكرة التوحيد الإسلامية ، والتنزيه للذات الإلهية عن كل مشابهة أو مماثلة لما وجد أو ما يمكن تصور وجوده من المحدثات .

* * *

ونحن نود أن ننبه فى ختام هذا الحديث الذى سقناه عن أصل « التوحيد » ، على أن مباحث هذا الأصل ليست مجرد أمورٌ خاصة بالحديث عن تصور المعتزلة ومن وافقهم لذات الله ، وأنها ليست مقطوعة الصلة بالمباحث والآراء المتعلقة بالإنسان ، وبقضية حريته وتحريره على وجه الخصوص والتحديد .

ذلك أن التصور التوحيدى النقى للذات الإلهية إنما جاء وعرفته الإنسانية ، فى الإسلام بالذات ، كتجسيد لمرحلة من النضج بلغتها البشرية ، فأعتقت بواسطته وتحررت من قيود التجسيد ، وتصورات الجسمية ، وخرافات الاتحاد والحلول والامتزاج ... فى التوحيد إذا تحرير للعقل الإنسانى من كثير من الأمور والمعتقدات التى لا يهضمها هذا العقل ، وبخاصة إذا بلغ قدرا من الاستنارة والتفكير ... ومن باب أولى فإن نقاء التصور التوحيدى والتنزيهى عند المعتزلة هو تأكيد وحرص وتنمية لهذا القدر من التحرر الذى منحه التوحيد لعقل الإنسان .

كما أن الصلة بين القول بخلق القرآن وبشرية كتابته ولغته وحروفه وأصواته ، إلى جانب مباحث أخرى لأهل العدل والتوحيد فى موضوع الوحى .. الخ .. أن الصلة بين هذه الأفكار وتلك المباحث وبين تحرير العقل الإنسانى من الإيمان بأمور لا يستقيم الإيمان بها مع برهان العقل ومعاييره فى التفكير ، مسألة واضحة كل الوضوح ..

فاصل « التوحيد » إذا ، بكل المباحث التى دارت لتأكيده ، وكل الجزئيات واللبنات التى كونت بناءه الفكرى فى مذهب القائلين بالعدل والتوحيد ، أمر وثيق الصلة بالإنسان وبحرية الإنسان وتحرره بالمعنى الأعم والأوسع لهذه الحرية وذلك التحرير .

* * *

٣ـ أصل الوعد والوعيد :

وهو الأصل الثالث من أصولهم الخمسة ، وفى إطاره كان الخلاف مع « المرجئة »[٥٦] وهو يعنى ـ فيما يتعلق بالوعد ـ أن من أطاع الله دخل الجنة ، وأن وعد الله له بذلك صدق لن

(٥٦) هم الذين قالوا : لا تضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، فجعلوا الأعمال بمعزل عن التأثير فى

يتخلف ، لأن « حقيقة الوعد : كل خبر يتضمن وصول نفع إلى الموعود ، سواء كان على طريق الأستحقاق أو على طريق التفضل . وعلى هذا نقول : إن الله تعالى قد وعد المطيع بالثواب الذى يستحقه ، ووعده زيادة على المستحق بطريق التفضل » .

كما يعنى هذا الأصل ـ فيما يتعلق بالوعيد ـ أن من عصى الله دخل النار ، وخلد فيها بذنوبه الكبائر إذا مات دون توبة منها وعنها ، وأن هذا الوعيد صدق لن يتخلف أبدا ، إذ الوعيد « هو الخبر المشتمل على وصول ضرر إلى المتوعَّد ، ولا فرق على طريقة اللغة بين أن يكون ذلك الضرر من باب المستحق أولا من باب المستحق ، فإذا شرط الاستحقاق فهو لأن الغرض بالوعيد : ما قد ورد عن الله فى معنى العصاة ، ولا يتوعد ـ جل وعز ـ إلا بالمستحق ، لأنه إذا خرج عن المستحق دخل فى حد الظلم »[٥٧] .

والقائلون بالعدل والتوحيد يرون صدق وعيد الله وعدم تخلفه قائما فى حق « الفسقة » المرتكبين للكبائر ، كما هو قائم فى حق الكفار ، و « أن الوعيد الوارد عن الله تعالى ليس بمقصور تناوله على الكفار دون الفساق ، ولا على الكفر دون الفسق ـ على حد ما حكى عن بعض المرجئة من أن الفاسق ليس بمعنى بآيات الوعيد قطعا ، على ما ذكر عن المريسى وغيره ـ وذلك لأن آيات الوعيد هى واردة بلفظه تتناول الفسقة كتناولها للكفرة .. »[٥٨] .

ولقد ترتب على موقف أهل العدل والتوحيد هذا موقف ثان أنكروا فيه حدوث « الشفاعة » من الرسول أو غيره لأحد من هؤلاء « الفسقة » وقصروا إمكان حدوث هذه « الشفاعة » « للمؤمنين » دون « الفسقة » ، فقالوا : إن « الذى عندنا أن هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين »[٥٩] ومن ثم فإنها لا تفيد الاخراج من النار إلى الجنة ، وإنما يقتصر

= العقيدة ، واستفاد من موقفهم الفكرى هذا الحكام والولاة الذين اغتصبوا السلطة وساروا بغير العدل فى الناس ، لأن « المرجئة » قد (أرجئوا) الحكم على هؤلاء الحكام إلى الله فى الآخرة ، ووقفوا ضد الثورة والخروج عليهم .. ومن فرق المرجئة : اليونسية ، والثوبانية ، والثومنية ، والكرامية ... وهم يقولون بالجبر والتشبيه أيضا .. وهناك ارجاء بمعنى آخر أطلق على الذين توقفوا فى الحكم على أحداث الصراع بين على ومعاوية ، وأرجئوا الحكم عليهم لله ، كما أن هناك نوعا آخر من الارجاء الذى أشرنا إليه عند الترجمة والحديث عن الجهم بن صفوان . راجع : مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ١٤١ ، ١٤٣ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٧١ ، ١٧٨ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ ، ١٥٤٤ . والتعريفات للجرجانى ص ١٨٤ ، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى جـ ٢ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٥ هـ .

(٥٧) القاضى عبد الجبار (المحيط بالتكليف) السفر التاسع والعشرون ، اللوحة ٦٠ ب من المصورة بدار الكتب المصرية .

(٥٨) المصدر السابق . نفس السفر واللوحة .

(٥٩) المصدر السابق . نفس السفر واللوحة ٧٨ ب ، ٧٩ أ .

أثرها على رفع الدرجات للمؤمنين فى النعيم ، وليس صحيحا ما « يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين إلى دار المتقين ومحل المؤمنين ، وفى ذلك يقول رب العالمين : (خالدين فيها أبدا)[٦٠] ، ويقول : (وما هم بخارجين منها)[٦١] .. ففى كل ذلك يخبر أنه من دخل النار فهو مقيم فيها غير خارج منها .. »[٦٢] .

وهذا الأصل من أصول المعتزلة وثيق الصلة بأصل « العدل » ، لأنه متعلق بالجزاء الواجب على ما قدمت يد الإنسان المكلف من أعمال ، ومن ثم اندرج تحت العدل فى كثير من مباحثهم ، كما أنه على صلة وثيقة بالصراع الفكرى والسياسى اللذى دار فى ذلك العصر ، إذ كانت « المرجئة » بانكارها صدق الوعد ، وبقولها « بالارجاء » إنما تخدم « المتغلبين » على السلطة ، الذين حولوها من « الشورى » إلى « التغلب » فسلبوا الإنسان العربى المسلم بذلك « التغلب » ما قرر له الإسلام من « حرية واختيار » ..

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين :

وهو الأصل الرابع ، وفى إطاره كان الخلاف مع المرجئة من جانب ، والخوارج من جانب آخر ، وهو الذى اشتهر فى التاريخ كسبب للخلاف بين الحسن البصرى وواصل ابن عطاء[٦٣] . ذلك الخلاف الذى تبلورت على أثره مدرسه المعتزلة كمدرسة مستقلة ورثت كل تقاليد القائلين بالعدل والتوحيد فى تراث العرب والمسلمين ..

وأصل المنزلة بين المنزلتين هذا يعنى : أن من مات مرتكبا لذنب من الذنوب الكبائر

---

(٦٠) النساء : ٥٧ ، ١٢٢ . والمائدة : ١١٩ . والتوبة : ٢٢ ، ١٠٠ . والأحزاب : ٦٥ . والتغابن : ٩ . والطلاق : ١١ . والجن : ٢٣ . والبينة : ٨ .

(٦١) المائدة : ٣٧ .

(٦٢) الامام يحيى الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الثالثة من واجبات المؤمن . انظره فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٦٣) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٩ م) الملقب بالغزال ، من الموالى ، ولد بالمدينة ثم ذهب إلى البصرة ، وتردد على حلقة الحسن البصرى ، والتقى فيها كذلك بمعبد الجهنى ، القائل بخلق الإنسان لأفعاله وبالجهم بن صفوان المنزه لله عن الصفات ، وتزوج أخت عمرو بن عبيد ، الذى زامله فى الدعوة للاعتزال ، وهو أول من نظم هذه الفرقة وأوجد لها هيكلا تنظيميا وأرسل لها البعوث والدعاة فى مختلف الأقاليم ، وله مؤلفات كثيرة ، ضاعت كلها ومن أسماء بعضها : طبقات المرجئة ، وطبقات العلماء والجهلاء ، وكتاب التوبة ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، ومعانى القرآن ، وخطبة فى التوحيد والعدل ، والطريق لمعرفة الحقيقة ، وكتاب الدعوة ، راجع : البيان والتبيين جـ ١ ص ١٥ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ . والمنية والأمل . ص ١٧ ـ ٢٠ . والانتصار ص ٢٠٦ . وأمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٦٣ ، ١٦٥ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ١٣ ـ ١٥ .

دون أن يتوب منه وعنه ، فهو من أهل النار الخالدين فيها ، وهو ليس بمؤمن ، كما تقول « المرجئة » ، كما أنه ليس بكافر ، كما تقول « الخوارج » ، وهو أيضا ليس بمنافق ، كما هو مذهب الحسن البصري ... وإنما هو فى منزلة بين منزلتى المؤمن والكافر ... وهذه المنزلة وإن لم تخرجه من النار إلا أنها تعطيه قدرا من عذابها دون القدر المقرر للكافرين ، « فمن كان على المعصية الكبيرة مقيما ، فهو على طريق النار .. فكل من مات على معاصى الله مصرا غير تائب إلى الله فهو من أهل وعيد الله وعقابه » ، وذلك بشرط أن يكون اتيانه الكبائر عن هوى وشهوة ، لا عن استحلال لها ، وإلا كان كافرا كفرا صريحا . واقامته على الكبيرة دون توبة ودون استحلال لها تميزه عن المؤمنين وعن الكافرين ، وأيضا عن المنافقين ، وتجعله مسلوكا فى إطار الفاسقين « فليس هو من المؤمنين فى أسمائهم ولا رضى أفعالهم ، لمجانبته المؤمنين فى أعمالهم وطيبتهم ، ولا من الكافرين ولا يسمى بأسمائهم ، لمخالفته الكافرين فى جحدهم وفريتهم على ربهم ، وإستحلالهم لما حرم الله عليهم ، ولا هو من المنافقين ، لاستسرار المنافقين الكفر فى قلوبهم ، ولكنه فاسق .. ذلك اسمه ، وعليه حكمه . وقد بين الله أن الفسق اسم من أسماء الذنوب ، لقوله : (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون)[٦٤] ، ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من أهل النار ليس بخارج منها ، ولكنه وإن كان فى النار فليس عذابه كعذاب الكفار ، بل الكفار أشد عذابا . »[٦٥] .

وفى (الانتصار) يصور « الخياط » نشأة الخلاف حول هذه المشكلة فيقول : « إن الخوارج وأصحاب الحسن (البصرى) كلهم مجمعون ، والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر . ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر . وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق . فقال لهم واصل : لقد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور ، فهو اسم له صحيح باجماعكم ، وقد نطق القرآن به فى آية القاذف وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به . وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه ــ صلى الله عليه ــ ... ثم قال واصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها ، المنصوصة فى القرآن ، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه ... ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون فى مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك فى صاحب الكبيرة . وحكم الله فى المنافق : أنه ان ستر

---

(٦٤) الحجرات : ١١ .

(٦٥) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . الفقرة الخاصة بالمنزلة بين المنزلتين .

نفاقه ، فلم يعلم به ، وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم ، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم وإن أظهر كفره استتيب ، فإن تاب وإلا قتل ، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة . وحكم الله فى المؤمن ، الولاية والمحبة والوعد بالجنة ... وحكم الله فى صاحب الكبيرة فى كتابه أن لعنه وبرىء منه وأعد له عذابا عظيما ....

فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام الإيمان عنه فى كتاب الله ، ووجب انه ليس بكافر بزوال أحكام الكفر عنه ، ووجب أنه ليس بمنافق فى زوال أحكام المنافقين عنه فى سنة رسول الله ـ صلى الله عليه ـ ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به فى كتابه . »[٦٦] .

والأمر الذى دعانا إلى إيراد هذه النصوص الطويلة ، وبخاصة نص الخياط الأخير ، هو القصد إلى التنبيه على **أن أصل « المنزلة بين المنزلتين »** ـ الذى كان السبب المباشر فى تبلور المعتزلة كمدرسة مستقلة لأهل العدل **والتوحيد ، ـ إنما كان يعنى موقفا سياسيا بالدرجة الأولى ، فى صراع سياسى كان محتدما فى ذلك التاريخ ضد الأمويين ، ولم يكن مجرد موقف من الإنسان العادى الذى يرتكب ذنبا من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه إلى الله ...**

فلقد كانت القضية المثارة يومئذ هى : الموقف من ولاة بنى أمية وأمرائهم ، ومن المظالم التى يرتكبون ؟؟ .. فالمرجئة قالوا : إنهم مؤمنون ، ومن ثم لا يصح الخروج عليهم ، ولا شن الصراع ضدهم ... أما الخوارج فقالوا : إنهم كفار ، ومن ثم أخرجوهم من إطار الجماعة المسلمة ... أما المعتزلة ، فقالوا : إنهم فسقة ، فى منزلة بين منزلتى المؤمن والكافر ... فهم فى اطار الجماعة المسلمة ، ولم يصلوا إلى حد موقف « العدو » ، ولكنهم فى موقف « المناقض » لسلوك المؤمنين ... فالرابطة معهم قائمة غير مقطوعة ، والصراع ضدهم والخروج عليهم أمران مشروعان ، بل واجبان على جماعة المؤمنين ..

وهذا المضمون السياسى للقضية هو الذى جعل هذا الأصل من أصول أهل العدل والتوحيد معدودا ضمن الأصول التى تندرج مباحثها تحت أصل « العدل » ... ومن ثم فإن له صلة غير منكورة بقضية « الحرية والاختيار » الخاصة بالإنسان .

---

(٦٦) الانتصار . ص ١٦٥ ـ ١٦٧ .

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

وهو الأصل الخامس والأخير من أصولهم ، وفى إطاره كان الخلاف مع بعض فرق الشيعة الإمامية ، وكذلك مع بعض المرجئة ...

وهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ومن وافقهم فيه من أهل العدل والتوحيد ، يعد قمة العمل السياسى الذى يوجب الثورة المسلحة على الانحراف فى المجتمع عن أصول العدل التى حرص على الدعوة إليها وتأكيدها دين الإسلام .

ولقد وقف مع المعتزلة فى هذا المبحث وهذا الموقف : « الزيدية » و « الخوارج » وكثير من « المرجئة » ، قالوا جميعا : « ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغى ، ونقيم الحق . واعتلوا بقول الله ـ عز وجل ـ : (وتعاونوا على البر والتقوى) [٦٧] وبقوله : (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) [٦٨] ، واعتلوا بقول الله ـ عز وجل ـ : (لا ينال عهدى الظالمين) [٦٩] ... » أما خصوم هذا الموقف ، المناهضون لهذا الأصل فهم أساسا : « أهل الحديث » ، الذين قالوا : « السيف باطل ، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا ازالته وإن كان فاسقا ، وأنكروا الخروج على السلطان ، ولم يروه ، وهذا **قول أصحاب الحديث** ... » [٧٠]

ويزيد ابن حزم المواقف المختلفة للفرق الإسلامية من هذا الأصل تحديدا بقوله : « اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بلا خلاف من أحد منهم ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) [٧١] ، ثم اختلفوا فى كيفيته ، فذهب بعض أهل السنة من القدماء من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ فمن بعدهم ـ وهو قول أحمد بن حنبل وغيره ، وهو قول سعد بن أبى وقاص ، وأسامة بن زيد ، وابن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وغيرهم ـ إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ، أو باللسان ان قدر على ذلك ، ولا يكون باليد ولا بسل السيوف ووضع السلاح أصلا ، وهو قول أبى بكر بن كيسان الأصم ، وبه قالت الروافض كلهم ، ولو قتلوا كلهم ، إلا أنها

---

(٦٧) سورة المائدة : ٢ .

(٦٨) سورة الحجرات : ٩ .

(٦٩) سورة البقرة : ١٢٤ .

(٧٠) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .

(٧١) سورة آل عمران : ١٠٤ .

(الروافض) لم تر ذلك إلا ما لم يخرج الناطق ، فإذا خرج وجب سل السيوف حينئذ معه . وذهبت طوائف من أهل السنة ، وجميع المعتزلة ، وجميع الخوارج ، والزيدية إلى أن سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك » [٧٢] .

وهذا الرأى الذى ينسبه ابن حزم إلى « الروافض » ينسبه القاضى عبد الجبار إلى « بعض الإمامية » ، الذين سلموا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إذا كان ذلك « بالقول » فقط ، وجعلوا ما بعد ذلك من وسائل « التعدى إلى الضرب والقتل والقتال موقوفاً على الإمام ، وهو المخصوص به دون الأمة » ... ولقد رفض المعتزلة هذا الموقف الذى يجعل حق الثورة والخروج المسلح مقصورا على الإمام دون جمهور الناس ، ورأوه حقا تمتد إليه حرية الناس جميعا لا حرية الإمام فقط ، واستدلوا فى هذا المقام « بقوله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فإنه تعالى قد عم المكلفين بقوله : (فأصلحوا) وبقوله : (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) وعلى نحو ذلك أمر الله بقتال المشركين أمرا عاما لسائر المكلفين ، فلا وجه لقصره على الامام دون غيره .. وإن كنا قد جعلنا للإمام ــ إذا وجد ــ حظ التقدم ... » [٧٣] .. وسيأتى الحديث المفصل عن دلالة هذا الخلاف عند الحديث عن الأبعاد السياسية لنظرية **الحرية والاختيار** .

* * *

ولقد ساق أهل العدل والتوحيد ، إلى جانب الآيات القرآنية التى ذكرها الأشعرى وابن حزم وقاضى القضاة ، والتى أشرنا إلى بعضها هنا ، نقول : ساقوا للتدليل على وجوب استخدام السيف فى تقويم سياسة الأمة العديد من الأحاديث النبوية ، مثل الحديث الذى رواه « حذيفة » « قال : قلت : يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر ، كما كان قبله ؟ قال : نعم ، قلت : فبما نعتصم ؟ قال : بالسيف » [٧٥] كما امتلأت الصفحات التى كتبوها فى هذا الأمر بالصياغات المشحونة بالثورة والحماس ، من أمثال قول « بشير

---

(٧٢) كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل . جـ ٤ . ص ٣١ .

(٧٣) سورة الحجرات : ٩ .

(٧٤) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٥٣ أ من المخطوط .

(٧٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ القسم الثانى . ص ٧٤ .

الرحال[٧٦] » : « إنى لأجد فى قلبى حرا لا يذهبه إلا برد العدل أو حر السنان ؟! »[٧٧] ، ووصفهم الحكام الظلمة بأنهم « فراعنة » يجب الخروج عليهم ، إذ أن « من كان فى يده أمر ونهى وكان فعله مخالفا للكتاب والسنة فهو فرعون من الفراعنة »[٧٨] .

ورغم ذلك فإنهم قد وضعوا الضوابط والقواعد والشروط للثورة والخروج ، على ائمة الجور هؤلاء ، خروجا مسلحا ، فقالوا : « إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفى مخالفينا ، عقدنا للإمام ، ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا فإن دخلوا فى قولنا ، الذى هو التوحيد ، وفى قولنا فى القدر (العدل) ، وإلا قتلناهم ... وقال أكثر المعتزلة : لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل ... »[٧٩] .

فهم قد اشترطوا لاعلان الثورة إذا شروطا ، فى مقدمتها :

١ ـ أن يكون الثوار جماعة ... وذلك يميزها عن التمردات الفردية التى هى أقرب إلى الأنشطة الفوضوية منها إلى الثورات .

٢ ـ وأن تكون قوة الثورة وامكانياتها مرجحة لأسهم انتصارها على أسهم اخفاقها ..

٣ ـ وان يكون للثوار امام عادل يعطونه البيعة ليحل نظامه محل سلطة السلطان الجائر ..

٤ ـ ألاَّ تكتفى الثورة ، بعد نجاحها ، بمجرد إزالة سلطة السلطان وإنما تأخذ فى تغيير أمور المجتمع ، وتجعل السيادة لفكر العدل والتوحيد ، وأيضا تضع هذا الفكر فى حقل الممارسة والتطبيق .

* * *

ومن الأمور الجديرة بالاشارة والتنبيه هنا : أن المعتزلة قد وقفوا جميعا إلى جانب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ووقفوا جميعا كذلك إلى جوار القول بأن « حسن » هذا الموقف إنما يثبت بطريق العقل ، ولا يتوقف على ورود النص به أو السماع ، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما « يحسن عقلا » سواء أكان الأمر متعلقا بدفع الضرر عن الذات ومن

(٧٦) من الطبقة الرابعة فى رجال الاعتزال ، كانت له فى كل سنة رحلة : اما للحج واما للغزو ؟! ، ولقد خرج على المنصور العباسى مع إبراهيم بن عبدالله بن الحسن ، وبايعه وقاتل معه ، وقتل معه أيضا . المنية والأمل . ص ٢٤ .

(٧٧) البيان والتبيين . جـ ١ ص ٢٥٩ .

(٧٨) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد الفقرة السادسة . انظره فى (رسائل العدل والتوحيد) .

(٧٩) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

يرتبطون بالإنسان برباط خاص ، أو تعلق الأمر بدفع الضرر أو جلب النفع بالنسبة للناس عموما والمجتمع بشكل عام ..

كل ذلك أجمع عليه المعتزلة ، أما جهة « وجوب » الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الكافة ، فلقد اختلفوا فيها ، فمنهم من رأى أن ذلك « قد يعرف وجوبه عقلا ، وقد يعرف سمعا » وأن الوجوب العقلى متحقق إذا تعلق الأمر بذات الإنسان ، أما إذا تعلق الأمر بالغير فإن الوجوب يكون طريقه السماع ، والقائل بذلك هو « أبو هاشم ، فإنه يقصر المعلوم عقلا على ما يتضمن دفع الضرر والغم عن النفس ، فإذا أقدم بعضهم على ماله أو نفسه أو على من يمسه أمره ، لزمه الأمر والنهى والمنع دفعا للضرر عن النفس ، وما خرج عن ذلك فإنما **يحسن** عقلا ، فأما **وجوبه** فموقوف على السمع ، لما كان ذلك من باب الاحسان ، ولا يجب من جهة العقل الاحسان إلى الغير ولا دفع الضرر عنه .. »[80] .

وهناك فريق آخر من المعتزلة ، منهم « أبو على الجبائى » ، والد أبى هاشم ، يطلق الأمر ويحكم بأن العقل هو طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل الحالات ، سواء تعلق الأمر بذات الإنسان أو بغيره من الناس ، « فقال أبو على : **يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقلا ، سواء ورد السمع بذلك أو لم يرد ، ولا يخص بالوجوب بعض أنواعه دون بعض** »[81] .

وهم بوضعهم هذا الأصل بين المسائل التى **تحسن** عقلا ، دون توقف على السمع ، والتى **تجب** عقلا ـ على رأى فريق منهم ـ إنما يضعونه فى مكان هام جدا ، ويبلغون به درجات عالية من المبدئية والاطلاق ، إن لم يكن التقديس ... ويكفى أن نعلم أنهم قد وضعوا معرفة الإنسان لله هذا الموضع ، عندما قرروا أن سبيلها هو العقل لا السمع والنصوص .

* * *

ولقد تميز الفكر الذى صاغه أهل العدل والتوحيد تحت هذا الأصل بكثير من الجوانب العبقرية فى أمور السياسة والمجتمع ، وذلك **مثل رؤيتهم** أن قيام الظلم إنما هو مرهون بوجود الأعوان والأنصار الذين يتبعون الظلمة والطغاة ويعينونهم على ظلمهم وطغيانهم ، ومن ثم فإنه « إذا تفرق الأعوان عنهم ، وأسلموهم ، لم تقم لهم دولة ، ولا تثبت لهم راية »[82] وفى

---

(٨٠) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، السفر الثالث والثلاثون .. اللوحة ١٥٢ أ من المخطوط .
(٨١) المصدر السابق . نفس السفر واللوحة .

ذلك إشارة لدور الجماهير فى الذهاب بالنظم السياسية والاطاحة بها أو فى استبقائها قائمة دون تغيير ، وفيه كذلك اشارة لأرضية فكرية آمنت أن للنظم الظالمة جذورا وامتدادات ، ومن ثم فإن اقتلاعها لابد وأن يتطلب من الثوار معالجة هذه الجذور وتلك الامتدادات فى أحشاء المجتمع الذى يدور فيه الصراع .

كما أبصروا كذلك دور الفكر الجبرى ، الذى ينكر الحرية والاختيار ، فى جعل جماهير المحكومين **خاضعة** للنظم الجائرة ، بل راضية بظلم الحكام الجائرين ، لأنهم سيعتقدون حينئذ « أن هذا الظلم الذى نزل بهم بقضاء من الله وقدر ، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذى نزل بهم من هؤلاء الظالمين ، ما قدر الظالم أن يظلمهم. غير أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدى هذا الظالم »[٨٢] ... ومن ثم أبصروا دور الفكر المناقض لفكر الجـبر وهو فكر « الحرية والاختيار » فى تقويض النظم الجائرة ، وتحرير الناس من طغيان الظلمة والطغاة .

* * *

وهذا الأصل الهام من أصول أهل العدل والتوحيد ، قد انضوى هو الآخر تحت مباحث « العدل » ، لارتباطه الوثيق بحرية الإنسان واختياره ، ومن ثم وجدناه مع « المنزلة بين المنزلتين » و « الوعد والوعيد » داخلين فى باب « العدل » .. وهو الأمر الذى أعطى أصل « العدل » أهمية كبرى ، حتى لقد سموا ــ كما قدمنا ــ بأهل العدل والتوحيد ، كما سموا بالعدليين ، على الرغم من أن أصولهم الفكرية خمسة لا اثنان فقط ، ومن هنا كبرت أهمية تصور المعتزلة لأبعاد أصل العدل ومسائله ، وهو ما سنتناوله فى الفصل القادم من هذه الدراسة ... ومن هنا أيضا كان حديثنا الذى سقناه فى هذا الفصل عن أصولهم الخمسة وثيق الصلة بأصل « العدل » ، أى وثيق الصلة بفكر الحرية والاختيار عندهم ، الذى هو الموضوع الرئيسى فى هذا الكتاب .

---

(٨٢) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة السادسة .

(٨٣) المصدر السابق . نفس الفقرة .

الفَصــل الـرّابع
الإنسان خالق أفعاله

لقد حسم المعتزلة ، وأهل العدل والتوحيد ، قضية العلاقة ما بين الإنسان وبين الفعل الصادر عنه حسما لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التى بحثت هذا الموضوع .

ولقد كانوا شديدى الانكار للمواقف « التوفيقية ـ التلفيقية » التى تعنى صياغاتها الإيمان بالجبر وتكريسه ، بينما تحاول اظهار نوع من التقرب إلى موقف « الاختيار » ، بل ورأوا فى مثل هذه المواقف تهافتا أشد من تهافت الجبريين الخلص ، لاشتمالها على قدر أكبر من عدم الاتساق والحسم والانسجام ..

ومن خلال النصوص الكثيرة التى نستطيع الالتقاء بها فى مصنفاتهم وأماليهم ومؤلفاتهم وكتب المقالات التى صدقت فى النقل عنهم ، نلمح مجموعة من القضايا والنصوص والصياغات النظرية التى يؤدى تتبعها إلى الوصول لنقطة الحسم هذه ، وجلاء نظرتهم ونظريتهم المتكاملة ـ فى إطار عصرهم ـ ، وهى النظرية التى تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله ، بانية هذه المسئولية على أساس من صنع الإنسان لهذه الأفعال ، وإبداعه اياها ، بل وخلقه واختراعه لهذه الأفعال .

ونحن سنتناول فى هذا الفصل ثلاث نقاط جوهرية تجسد لنا أصول موقفهم من هذه القضية وأساسياته ، وهذه النقاط الثلاث هى :

١ ـ عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة .
٢ ـ أبرز أدوات الحرية الإنسانية .
٣ ـ الشمول فى التطبيق .

١ ـ عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة

وهى التى يمكن إبرازها وتحديد معالمها فى مجموعة من النقاط ، فى مقدمتها :

(أ) أنهم قد اتفقوا جميعا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله ، « وأن من قال : أن الله ـ سبحانه ـ خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه »[1] ، وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان ، فلا يصح أن تتعلق بالذات الإلهية ، لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين ومقدورا لقادرين ، وأثرا لمؤثرين .

(ب) كما اتفقوا جميعا « على أن أفعال العباد من تصرفهم ... حادثة من جهتهم »[2] ، وعلى أن الإنسان منا « محدث وفَعِل »[3] لما يصدر عنه من أفعال ، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها إنما « هو الحدوث »[4] ، أى أن جهة تعلق هذه الأفعال بفاعليها ليست « الكسب » بالمعنى الذى تحدثت عنه الأشعرية ، ومن باب أولى ليست « الظرفية والمحلية » كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخلص .

(جـ) كما رأى المعتزلة « أن العقلاء على اختلاف أحوالهم » يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتى أفعاله « بحسب قصده ودواعيه » هو ، كما أن هذه الأفعال تنتفى بحسب الكراهة لها والصوارف عنها والموانع التى تمنع من مباشرتها[5] ، وإذا كان وقوعها مشروطا بقصد الفاعل لها ودواعيه إليها ، كما أن عدم وقوعها مشروط بكراهته لها والصوارف والموانع التى تصرفه عنها وتحول بينه وبينها ، كانت لا محالة فعله هو ، لا فعل غيره ، حتى ولو كان هذا الغير هو الله ـ سبحانه ـ .

(د) إن المعتزلة ـ على عكس الكثيرين من الذين خاضوا فى هذا المبحث ـ قدرأوا أن وصف الإنسان بأنه « فاعل » لأفعاله هذه ، إنما هو وصف على جهة **الحقيقة** ، وليس على جهة **المجاز** ، ورفضوا أن يكون ذلك الوصف ، على تلك الجهة ، أمرا خالصا بالله ـ سبحانه

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ ٨ ص ٣ ، ٤٣ . وشرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٣ ، ٣٤٤ . والفصل فى الملل والأهواء والنحل . جـ ٤ . ص ١٩٢ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ . ص ٣ .

(٣) المصدر السابق . جـ ٨ . ص ١٤٩ .

(٤) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٠٤ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠ .

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٧ . ص ٤٨ . وجـ ٨ ص ٨ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٤٣ . وجـ ٩ . ص ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٩٥ . وشرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

وتعالى ـ وقالوا صراحة : إنه إذا سألنا سائل ، فقال : « أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة ؟ قيل له : نعم .. »[6] ، وأن فعل الإنسان هذا ، الصادر باختيار ، لا يقتصر فقط على « الارادة » على النحو الذى رآه مثلا الفيلسوف أبو الوليد بن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) عندما ارجع « الارادة » إلى اختيار الإنسان ، ثم ارجع أفعاله إلى هذه الارادة مع الأسباب الموضوعية القائمة خارج ذات الإنسان الفاعل ، بل لقد أرجع حتى هذه « الارادة » إلى هذه الأسباب الخارجية ، فقال : إن « الأفعال المنسوبة إلينا .... يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط ، بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين . »[7] ـ ... بل لقد رأى جمهور المعتزلة أن الإنسان يفعل ما هو أكثر من الارادة ، و « أن العبد يفعل الارادة والمراد ، وسائر ما يحل فى جوارحه من الأكوان[8] والاعتمادات وغيرهما ، وأن المتولد هو من فعل الإنسان حل فى بعضه أو فى غيره »[9] .

كما رأوا « أن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات » . وما شابهها ، جميعها داخلة فى نطاق « ما يقدر عليه الإنسان ويفعله » ، تماما « كما يقدر على أفعال القلوب ، كالفكر والارادة والاعتقاد »[10] .

(هـ) إن المعتزلة ، بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان « مخلوقة » لله ـ سبحانه ـ لم يتحرج الكثيرون منهم ـ كما صنع سواهم من الباحثين ـ عن أن يصفوا الإنسان بأنه « خالق » هذه الأفعال ، وذلك لأن معنى « الخلق » عندهم ، ليس هو « الاختراع » و « الابداع » على غير صورة ومثال سابق ، ولا الإيجاد من العدم ، كما فسر البعض هذا المصطلح ـ وبخاصة الأشعرية ـ وإنما « الخلق » الإنسانى عندهم هو الفعل والصنع على أساس من « التقدير والتخطيط » السابق على التنفيذ ، ومن اثباتهم للإنسان هذا « التقدير » والفعل على أساس منه ، كان اثباتهم له « القدر » .. ولذلك ـ كما قلنا ـ لم يتحرجوا عن وصف الإنسان « بالخلق » ، لما رأوا أن هذا الخلق هو « التقدير . ولهذا يقال : خلقت الأديم ... وقال زهير :

---

(٦) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ١٨٩ .

(٧) ابن رشد (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) . ص ٢٢٦ .

(٨) الأكوان : هى الموجودات المادية الحالة فى مكان والموجودة فى زمان .

(٩) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٩ . ص ١٣ .

(١٠) المصدر السابق . جـ ٩ . ص ١٣ .

ولأنت تفرى ما **خلقت** .. وبعض القوم **يخلق** ثم لا يفرى[11] .

كما استدلوا من القرآن الكريم على « أن العبد فى **الحقيقة** يوصف بأنه **يخلق** ، بقوله تعالى : (وتخلقون إفكا)[12] ، وقوله : (فتبارك الله أحسن الخالقين)[13] ، وقوله : (وأن تخلق من الطين كهيئة الطير)[14] «وبينوا » أن التعلق بقوله تعالى: (هل من خالق غير الله)؟[15] ، وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق؟)[16] ، لا يصح ، فهذا كلام من جهة العبارة فأما من جهة المعنى ، فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء ، وإنه يصح أن يحدثه مقدورا .. »[17]

ثم بينوا السر فى إنصراف لفظ « الخالق » إلى الله ــ سبحانه ــ دون الإنسان ، وكيف أن أجراءه على هذا النحو فقط إنما هو « من جهة التعارف .. كما لا يطلق قولنا « رب » إلا عليه .. » وأن « ذلك غير مانع من أن يجرى على غيره ، وإنما لم يجر إلا عليه مرسلا للايهام ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه » ، وذلك لأن معنى « الخلق » ــ كما قدمنا الاشارة لذلك ــ إنما هو وقوع الفعل « من فاعله مقدرا ، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كما أنه تعالى يحدث ذلك ، فيجب أن يوصف بهذا الوصف . فإذا اثبت ذلك ، وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة ، فيجب أن يكون لها خالق ، وخالقها قد يكون الإنسان ، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى »[18] .

وهذه القدرة التى أثبتها المعتزلة للإنسان ، والتى تبلغ حد « الخلق » للأفعال ، إنما تؤهل الإنسان عندهم « لافناء » الأفعال كذلك ، فهو يستطيع أن « يفنى » فعل الغير ، بل يستطيع أن « يفنى » فعل الله ــ سبحانه ــ « ذلك أن الواحد منا يجوز أن يفنى فعل الله تعالى الذى هو القدرة ، بفناء الحياة ، بأن يقتل نفسه ... ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل .. الخ .. الخ .. »[19] .

(١١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٠ .

(١٢) سورة العنكبوت : ١٧ .

(١٣) سورة « المؤمنون » : ١٤ .

(١٤) سورة المائدة : ١١٠ .

(١٥) سورة فاطر : ٣ .

(١٦) سورة النحل : ١٧ .

(١٧) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ، ص ١٦٣

(١٨) المصدر السابق . جـ ٨ . ص ٢٨٣ .

(١٩) المصدر السابق . جـ ٨ ص ٢٨٨ .

ففعل جريمتى القتل والانتحار ، وفعل تحريك المحل الساكن ، إنما هو « خلق » الإنسان الفاعل لهذه الأشياء ، والإمام يحيى بن الحسين يجيب على سؤال « عن الأعمال التى عمل بها بنو آدم .. أشيء هى أم ليست شيئا ؟؟ » فيقول : « إنها شيء وأشياء » .. ثم يجيب على سؤال آخر يقول : « من **خلق** ذلك الشيء ؟؟ » فيقول الامام يحيى : « **إن خالق كل شيء عامله وعامله فاعله** ، **قال ـ سبحانه ـ** : (فتبارك الله أحسن الخالقين »[٢٠] ، **فسمى العاملين خالقين** ، وقال شاعر من فصحاء العرب .

ولأنت تفرى ما **خلقت** .. وبعض القوم **يخلق** ثم لا يفرى .

يريد أنت تتم ما دخلت فيه وصنعته ، وتكمل كل ما قمت به وعملته .. »[٢١] .

(و) بل لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة ، والتمكن من مبحثهم ، وإيمانهم بحرية الإنسان واختياره ، إلى الحد الذى أجازوا فيه وصف الإنسان « بالاختراع » بالمعنى الذى كان مستخدما فى مباحث العلوم الإلهية فى ذلك الحين ، وقالوا : « إن كون القديم مخترعا ومحدثا لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه » ، ورأوا أن فى الحكم للإنسان بإحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل « إلى معرفة الله أصلا .. وهذا يسقط ما تعلقوا به (أى الخصوم) ، وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع العبد الشيء إلا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شيء بعد ، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة ، ولا يجب إذا قدر العبد على شيء أن يكون قادرا على كل شيء »[٢٢] .

(ز) وإن انتصار المعتزلة لقضية حرية الإنسان واختياره ، وزعامتهم لمعسكر القائلين بهذا الرأى فى الفكر العربى الإسلامى ، لم يكن مدعاة ولا سببا لاغفالهم أثر الظروف الموضوعية التى تحيط بالإنسان المريد القادر المستطيع ، فليس هذا الإنسان فاعلا فى فراغ ، كما أن حريته هذه ليست مطلقة إلى الحد الذى تنتفى فيه عنه كل القيود والالزامات ..

فهم يتحدثون عن « الداعى القوى الذى يبلغ بالقادر أن يكون مُلْجأً »[٢٣] ، أى الظروف الخارجية القوية التى يبلغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو إلى الترك حدا يجعله

---

(٢٠) سورة « المؤمنون » : ١٤ .

(٢١) الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسائل السادسة والسابعة والثامنة . انظره فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٢٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، جـ ٨ ، ص ٢٩٨ .

(٢٣) المصدر السابق جـ ٨ . ص ١٦٦ .

« مُلْجأً » إلى هذا الفعل أو الترك .. ولكنهم لا يخرجون فعل « الملجأ » عن أن يكون من « كسبه وإحداثه » هو ، لأنه مسَّبب عن قدرته ، متعلق باختياره ، وليست قوة الدواعى هى التى أوجدت هذا الفعل ، بدليل أن قوة الدواعى لا يمكنها أن تجعل الإنسان غير القادر موجدا للفعل الذى تتطلبه هذه الدواعى القوية .

وهذا التقدير ، غير المبالغ ، الذى أعطاه المعتزلة ، لأثر الدواعى التى يلجأ من أجلها الإنسان إلى الفعل أو الترك ، لا يعنى أنهم يسوون ما بين الفاعل الملجأ والفاعل غير الملجأ ، إذ قد رأوا أن هناك اختلافا بينهما من بعض الوجوه[٢٤] .

كما رأت المعتزلة أنه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الإنسان « **تضطره** » إلى فعل ما لا يريد ، وفى هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار ، ويخرج بذلك من نطاق « الكسب » ، كما لا يلحقه مدح أو ذم على ما « **يضطر** » إليه من أفعال .

وفى حكم « **المضطر** » يكون « **الممنوع** » قسرا ــ بسبب ظروف خارجة عن نطاقه ــ من فعل ما يريد .

وشىء آخر يدخل فى نطاق « الظروف الموضوعية » الخارجة عن صنع الإنسان المختار وهو ما يسميه المعتزلة « باللطف » ، ولكن وظيفته هى التقريب من الطاعة والمساعدة على إتيان الأفعال الخيرة فقط ، إذ « هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى إلى الالجاء ، أى الاضطرار ، كبعثة الأنبياء ، فإنا نعلم ، بالضرورة ، أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية »[٢٥] .. وهذا اللطف وإن جعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية ، إلا أنه لا يعتبر « **تمكينا** » للإنسان من الطاعة ، بل هو مجرد « حادث مخصوص يقتضى المكلف **اختيار** إحداث أمر مخصوص »[٢٦] وذلك لأنه عبارة عن « كل **ما يختار** عنده المرء الواجب ، **ويتجنب القبيح** ، أو ما يكون عنده أقرب » إلى ذلك[٢٧] .. **فهو** فى أى الحالات لا يخرج الإنسان عن خاصية « **الاختيار** » ، ومن ثم لا يخرج الفعل عن أن يكون « مكتسبا ومحدثا » ومتعلقا بقدرة الإنسان .

(ح) وإذا كان الصراع الشديد الذى خاضه المعتزلة إنما كان ضد المجبرة ، فى هذه

---

(٢٤) المصدر السابق . جـ ٨ . ص ١٦٦ . وجـ ٩ . ص ٣٥ . وجـ ١٢ . ص ٣١٧ .

(٢٥) كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٢٩٩ .

(٢٦) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ١٣ . ٩٣ .

(٢٧) شرح الأصول الخمسة . ص ٥١٩ .

القضية ، والتناقض الأساسى إنما قام بينهم وبين القائلين بالجبر ، أساسا وبالدرجة الأولى ، إذا كان ذلك قد جعل تناولهم لأثر الظروف الموضوعية القائمة خارج الذات الإنسانية على حرية هذه الذات واختيارها غير واضح فى مباحثهم بالدرجة الكافية أحيانا ، مما يوحى بأنهم قد بالغوا بعض الشىء فى قدرات الإنسان وفعالية حريته واختياره ازاء القوانين التى تحكم الكون وتتحكم فى الوجود ، وهو ملحظ من الممكن الوصول إليه ، على ضوء اشاراتنا فى الفقرة الماضية إلى تقديرهم لآثار الدواعى والظروف الخارجية على الحرية والاختيار..

إذا كان ذلك كذلك ، ظهرت أهمية الإشارة إلى مبحث نهض بعبئه بعض أئمة المعتزلة وعرف فى كتبهم باسم « القول بالطبع » وعرفوا بسببه باسم « أصحاب الطبائع » ، وهو مبحث أعطوا فيه تقديرا أكبر لأثر الدواعى والظروف الخارجية ، واقتربوا فيه كثيرا من النظرة العلمية للتأثيرات التى تحدثها القوانين الموضوعية للكون والوجود..

ومن أبرز الذين قالوا « بالطبع » من رجالات المعتزلة أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٩ ـ ٢٥٦ هـ ٧٧٥ ـ ٨٧٢ م)[٢٨] .

وبادىء ذى بدء ، فإن قول الجاحظ « بالطبع » هو شىء آخر غير القول بأن « الطبيعة » هى المصدر الوحيد أو الأول للأفعال الحادثة فى الوجود ، لأن للجاحظ نفسه كتابا يرد فيه على القائلين بهذا المذهب ، أسماه (كتاب العبر والاعتبار)[٢٩] .. كما أن قول الجاحظ هذا « بالطبع » قد كان محل جدل وخلاف وهجوم من عدد آخر من القائلين بالاعتزال ، وفى مقدمتهم أبو هاشم الجبائى ، وأبو على الجبائى ، وأبو عبد الله الحسين بن على بن إبراهيم البصرى[٣٠] .. والكتب التى أودعها الجاحظ حديثه المستفيض عن « الطبع » قد ضاعت ولم تصل إلينا ، ومنها كتابه فى (المعرفة) الذى رد عليه أبو على الجبائى ، وكتابه فى (الالهام) ، الذى رد عليه أبو هاشم ، كما أورد أبو عبد الله البصرى ردودا كثيرة على الجاحظ

(٢٨) كان من موالى البصرة ، أخذ الاعتزال عن إبراهيم بن سيار النظام ، وكانت معارفه وثقافته وعلومه أشبه بالمذهب المتكامل الذى يرى فى كل شأن من شئون الحياة ولون من ألوان المعرفة رأيا محددا وناضجا ومبلورا فى رسالة أو كتاب أو أكثر. ولقد ألم الجاحظ بثقافات الأمم القديمة من الهند والفرس واليونان ، وألف فى كل ما عن لعصره أن يفكر فيه ، من الدين والفلسفة والكلام والتاريخ الطبيعى والاجتماعى والسياسة والأدب وغيرها من الفنون والعلوم . وكانت ولادته فى عصر المهتدى ، وهو معدود فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . راجع الانتصار . ص ١٥٤ ، وأمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٩٤ ، ١٩٩ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٢٠ ـ ٢٣ .

(٢٩) مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٧٠ .

(٣٠) (٣٠٨ ـ ٣٩ هـ) ، ولد بالبصرة ، وتتلمذ على أبى القاسم بن سهلوية ، وكان على مذهب أبى هاشم فى الاعتزال .

فى كتاب (العلوم) .. وهى كتب لم يصل إلينا منها شيء[٣١] .

غير أن الجاحظ قد تناول أطرافا من الحديث عن « الطبع » فى بعض آثاره الفكرية التى وصلت إلينا ، كما ناقش هذه الفكرة الخياط فى (الانتصار) وعقد القاضى عبد الجبار للرد عليها صفحات ، بل وفصولا فى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) .. ومن ثم فإن باستطاعتنا أن نقدم لها عرضا موجزا وتقييماً موضوعيا فى هذا المكان ..

« فالطبع » عند الجاحظ يعنى أحيانًا أمرا قريبا مما نسميه فى دراساتنا النفسية المعاصرة « بالغريزة » لأنه يتحدث عنه فيقول ، مثلا : « إعلم أن الله ــ جل ثناؤه ــ خلق خلقه ، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار ، وبعض ماكان بخلاف ذلك ، **وهذا فيهم طبع مركب ، وجبلة مفطورة** .. فهذه الخلال التى تجمعها خلتان : **غرائز فى الفطر ، وكوامن فى الطبع ، جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة** »[٣٢] .

وللوهلة الأولى يبدو الجاحظ هنا قائلا بنوع من « الحتمية » يقرب من « الجبرية » ، ولعل صياغات كثيرة له على هذا النسق هى التى أثارت ضده الكثير من المناقشات من قبل عدد من أئمة الاعتزال .

ولكننا نلتقى عنده بنصوص أخرى كثيرة تقيد هذا الاطلاق ، وتفصل ذلك الاجمال وتعطى أهمية ووزنا كبيرا ، لا للإرادة الإنسانية فقط ــ وهو ما لم يكن محل جدل من خصوم مذهبه فى «الطبع»ــ وإنما للقدرة والاستطاعة الخاصة بالإنسان، وتأثيرها حتى فى حالة قيام « الطبع » و « الغريزة » ، مما لا يخل بمسئولية الإنسان عن الأفعال الصادرة فى هذه الحالات فهو بعد أن يتحدث عن أن « مزاولة (ازالة) الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من محاربة الطباع » يستطرد ليتحفظ فيقول : « .. وليس قولنا : طبع الإنسان على حب الاخبار والاستخبار حجة له على الله ، لأنه طبع على حب النساء ، ومنع الزنى ، وحبب إليه الطعام ومنع من الحرام . وكذلك حبب إليه أن يخبر بالحق النافع ويستخبر عنه ، **وجعلت فيه استطاعة هذا أو ذاك ، فاختار الهوى على الرأى** .. »[٣٣] .. فالطبع هنا لا ينافى وجود الاستطاعة ولا قيام الاختيار ، ولا تَمَكُّنه من القدرة على فعل الشىء وضده ، (هذا أو ذاك) ..

---

(٣١) انظر المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ١٢ ص ٢٣٥ .

(٣٢) رسائل الجاحظ . جـ١ . ص١٠٢ ، ١٠٣ .

(٣٣) المصدر السابق . جـ١ . ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

وفى نص آخر يفيض الجاحظ فى عرض رأى الذين يرون الفعل الإنسانى ثمرة لعوامل مركبة فى الإنسان ، ولا أثر فيها لاختيار الإنسان ، ومن ثم فلا مسئولية عليه فيها ، يعرض هذا الرأى ثم ينقضه عندما يقول : « وقد زعم أناس أن كل إنسان فيه آلة لمرفق من المرافق ، وأداة لمنفعة من المنافع ، ولابد لتلك الطبيعة من حركة وإن أبطأت ، ولابد لذلك الكامن من ظهور فإن أمكنه ذلك بغتة ، وإلا سرى إليه كما يسرى السم فى البدن ، ونمى كما ينمى العرق ، كما أن البذور البرية والحبة الوحشية الكامنة فى أرحام الأرضين ، لابد لها من حركة عند زمان الحركة ، ومن التفتق والانتشار فى إبان الانتشار ، وإذا صارت الأمطار لتلك الأرحام كالنطفة ، وكان بعض الأرض كالأم الغاذية فلابد لكل ثدى قوى أن يظهر قوته ، كما قال الأول :

ولابد للمصدور يوما من النفث ..

وقال : ولابد من شكوى إذا لم يكن صبر ..

ولذلك صار طلب الحساب أخف على بعضهم ، وطلب الطب أحب إلى بعضهم وكذلك النّزّاع إلى الهندسة ، وشغف أهل النجوم بالنجوم ، وكذلك أيضا ربما تحرك له بعد الكبرة ، وحرق رغبته إليه بعد الكهولة ، **على قدر قوة العرق فى بدنه** ، **وعلى قدر الشواغل له وما يعترض عليه** ، فتجد واحدا يلهج بطلب الغناء واللحون ، وآخر يلهج بشهوة القتال حتى يكتتب مع الجند ، وآخر يختار أن يكون وراقا ، وآخر يختار طلب الملك ، وتجد حرصهم على قدر العلل الباطنة المحركة لهم ، ثم لا تدرى كيف عرض لهذا هذا السبب دون الآخر إلا بجملة من القول ، ولا تجد المختار لبعض هذه الصناعات على بعض يعلم لم اختار ذلك فى جملة ولا تفسير ، إذ كان لم يجر منه على عرق ، ولا اختاره على إرث ..» .

إن الجاحظ بعد أن يعرض لنا فى هذا النص رأى الذين يرجعون أسباب اختيار الإنسان للعلم ، ولنوع محدد وفرع بعينه من هذا العلم ، أو للقتل وصناعة الجندية والحرب .. الخ .. الخ .. إلى مركبات داخلية فى الإنسان ، و « عروق » لها قوة فى بدنه ، نراه يرفض هذا اللون من « الطبع » الذى يضاهى « الجبر » ويساويه ، فيستطرد فى الحديث مخاطبا أصحاب هذا المذهب ، قائلا : « .. **فإن زعمتم** أن كل واحد من هؤلاء إنما هو رهن بأسبابه ، وأسير فى أيدى علله ، عذرتم جميع اللئام ، وجميع المقصرين ، وجميع الفاسقين والضالين »[٣٤] .

---

(٣٤) الحيوان . جـ ١ . ص ٢٠١ ـ ٢٠٣ .

ونحن نستطيع أن نلمح فى بعض سطور الصفحات التى عقدها القاضى عبد الجبار للرد على الجاحظ فى موضوع « الطبع » كلمات تجلى الموقف الحقيقى له فى هذا الأمر ، فلعل الأمر لم يخرج عنده عن اعطاء وزن أكثر من غيره لتأثير الظروف الموضوعية والدواعى الخارجية عن ذات الإنسان المختار ، عندما رأى ـ وبخاصة فى مسألة المعرفة ـ أن الدواعى إذا قويت لدى الإنسان كى « ينظر » وقع له « النظر » ، وإذا وقع له النظر » وقعت له « المعرفة » بالضرورة .. فلقد « **كان يقول فى المعارف : إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر فى الأدلة . ويقول فى النظر : إنه ربما وقع طبعا واضطرارا ، وربما وقع اختيارا ، فمتى قويت الدواعى فى النظر ، وقع اضطرارا بالطبع ، وإذا تساوت ، وقع اختيارا ، فأما ارادة النظر فإنه مما يقع باختيار ، كارادة سائر الأفعال** »[٣٥] .

فنحن نرى عدة حقائق فى هذا النص الذى يلخص فيه القاضى عبد الجبار رأى الجاحظ فى المعارف ووقوعها « بالطبع » .. ففيه :

أولا : إن المعارف لا تقع للإنسان أبدا إلا بالنظر فى مصادر المعرفة وأسبابها ، ومن ثم فإن هذه الحقائق والظروف الموضوعية هى مصدر هذه المعرفة ..

وثانيا : أن هذا النظر فى الأدلة هو فعل الإنسان الناظر فيها .. وأن إرادة النظر فى هذه الأدلة هى من فعل الإنسان المريد فى كل الحالات ..

وثالثها : أن الحالة الوحيدة التى يقع فيها النظر اضطرارا ، والتى لا مفر فيها للإنسان من هذا النظر فى الأدلة ، تتأتى إذا قويت دواعى الإنسان للنظر ، فأخذت بزمامه ، وقادته إلى النظر وحرفته عن تنكب هذا الطريق .. وهذه الحالة لا تعنى أكثر من أن الجاحظ قد أعطى الظروف الموضوعية حقها من التقدير ، فهو قد أبصر فعالياتها ، وفى ذات الوقت لم يصل فى مذهب « الحتمية » إلى حد « الجبر » المنافى لما للإنسان من حرية واختيار ..

ويشهد للرجل بمخالفة القائلين بالطبع بمعنى « الحتمية الجبرية » أيضا ، قول القاضى عبد الجبار عنه : « **إنه ، فيما يقع من القادر ، يخالف طريقتهم ، لأنه يقول : إنما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعى ، فيرجع ذلك إلى حالة للجملة نعتبرها . وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع** . »[٣٦] .. ذلك لأن نظرية « الطبع » المرفوضة من كل المعتزلة هى التى يرى

---

(٣٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ١٢ . ص ٣١٦ .

(٣٦) المصدر السابق . جـ ١٢ . ص ٣١٦ .

أصحابها أن فعل جارحة اليد طبع اليد ، وفعل جارحة اللسان طبع اللسان ، كما أن نزول الحجر هو طبع الحجر ، أما الجاحظ فهو كغيره من المعتزلة ، بشهادة قاضى القضاة ، يرجع الفعل حتى عند غلبة الدواعى ، إلى **جملة الإنسان** ، لا إلى الجارحة التى صدر عنها الفعل مباشرة .. وهو فرق هام ندرك أهميته من تردده فى الصفحات الكثيرة التى ناقش فيها صاحب (المغنى) هذا الموضوع[٣٧] .

وهذه التفرقة الهامة التى فرق الجاحظ بها حال الإنسان مع الدواعى وحال غيره من مصادر الفعل والتأثير فى الوجود ، والتى أشار إليها القاضى عبد الجبار ، نجد صاحب (الانتصار) يستخدمها فى الدفاع عن « ثمامة بن أشرس » ـ الذى قال هو الآخر « بالطبع » ـ عندما يثبت له القول بالاختيار بالنسبة للإنسان ، فيقول : إن الإنسان يقع منه الفعل وضده فلابد وأن يكون مختارا ، أما الطبع ، الذى يعنى « الحتمية الجبرية » فإنه شأن مصادر الفعل التى لا يقع منها سوى نوع واحد من الفعل والتأثير ، ذلك « أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطبع ، هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين ، والثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد . وأما ما تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها .. إن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على ما تركه ولا مختار ولا مُؤثِر له على غيره ، ولا يكون منه فى الأفعال إلا جنس واحد .. »[٣٨] .

وهكذا تأتى كلمات الخياط هذه التى ساقها دفاعا عن رأى « ثمامة بن أشرس[٣٩] ، فى العدل والاختيار الإنسانى ، ورأى النظام[٤٠] فى قدرة الله على الفعل والترك ، مع كلمات

---

(٣٧) انظر جـ ١٢ ص ٣٣٣ ـ ٣٤٦ . و جـ ١٥ ص ١٧٨ . وجـ ٥ ص ٢٦ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦١ . وجـ ٨ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٤ . وجـ ٩ . ص ٣١ ـ ٣٣ .

(٣٨) الانتصار . ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٣٩) توفى حوالى سنة ٢١٣ هـ . وهو بصرى ، من موالى بنى نمير ، حبسه الرشيد بتهمة الزندقة ، ثم عفا عنه ، واتخذه نديما ، ولقد ارتفع شأنه زمن المأمون ، حتى عرضت عليه الوزارة فرفضها أكثر من مرة ، وقام بدور هام فى نشر الاعتـزال وكان وراء اختيار ابن أبى داؤد للوزارة ، ولقد قال الجاحظ عنه : انه كان أفطن الناس . وهو من الطبقة السابعة فى رجال الاعتزال . راجع المنية والأمل . ص ٣٥ ، والانتصار . ص ٢٠٠ . وفلسفة المعتزلة . ص . جـ ١ . ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٤٠) (١٦٠ ـ ٢٣١ هـ ٧٧٥ ـ ٨٤٦ م) ، بصرى ، من موالى « الزيادين » ـ حسب قول ابن المرتضى ـ ومن موالى « بشير بن حارث » ـ حسب قول ابن حزم ـ ، سمى بالنظام لانه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز أيام فقره فى بدء حياته .. أخذ الاعتزال عن خاله أبى الهذيل العلاف ، وكانت له دراية بفلسفات الأمم القديمة والآراء المناهضة للاعتزال ، ولقد زار الكثير من المراكز الحضارية القديمة فى فارس والعراق ، والتقى بهشام بن الحكم الرافضى ، وفى بغداد تعرف على المترجمين فى « بيت الحكمة » وطالع مترجماتهم من كتب اليونان . وكانت له تجارب على الحيوانات مع الأمير الهاشمى العباس محمد على بن سليمان . ولقد وصفه الجاحظ بأنه رجل الألف عام الذى يظهر كل عشرة قرون ، إذا صدق هذا الزعم القديم... ومن

الجاحظ التى أوردناها ، وأيضا بعض العبارات التى اخترناها من القاضى عبد الجبار .. تأتى كل هذه الصياغات لتؤكد ما ذهبنا إليه من أن **القول « بالطبع » عند الذين قالوا به من المعتزلة إنما كان ثمرة لنظرة عملية أبصرت أثر القوانين والعوامل والمؤثرات الموضوعية الخارجة عن ذات الإنسان المختار ، على هذا الاختيار .. وأن ذلك لم يصل إلى حد « الحتمية الجبرية » ، كما انه لم يتجاهل هذه العوامل بدعوى الانتصار لما للإنسان من حرية واختيار ...**

٢ ـ أبرز أدوات الحرية الإنسانية :

والقائلون بالعدل والتوحيد قد أثبتوا للإنسان الحرية والاختيار ، وقدموا هذه العناصر لنظريتهم المتكاملة ونظرتهم الشاملة للقضية ، بناء على تقريرهم ، واستنادا إلى رأيهم فى امتلاك هذا الإنسان للأدوات التى يكون بواسطتها مؤهلا للحرية والاختيار والفعل والخلق والتنفيذ وذلك مثل :

١ ـ المشيئة والارادة المستقلة عن مشيئة الخالق وارادته .
٢ ـ والقدرة والاستطاعة ..

* * *

(أ) الإرادة والمشيئة :

ومعنى اثبات الارادة للإنسان ، أن تكون له صفة تؤدى إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه ، إذ هى ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه[٤١] .

ومعنى إثبات إرادة للإنسان ، مستقلة عن إرادة الخالق ، هو أن يكون لهذا الإنسان ميل ورغبة فى الفعل ، دون أن يكون ذلك الميل مخلوقا لله ـ سبحانه ـ أى أن يريد الإنسان باختياره ، وقد يكون مراده هذا مرادا لله وقد لا يكون كذلك ..

وعندما توهم المجبرة إنهم سيحرجون موقف المعتزلة ويفحمونهم بسؤالهم عن : هل يقع فى ملك الله مالا يريده ؟! أوضح أهل العدل والتوحيد أن الجواب : بنعم ؟! ولكن .. ليس على

= مصنفاته ـ وهى قد ضاعت كلها ـ كتاب الذرة ، وكتاب الحركة ، والرد على المانوية ، وكتاب العالم ، وكتاب فى التوحيد وكتاب النكت . وهو من الطبقة السادسة من طبقات الاعتزال . راجع : المنية والأمل . ص ٢٥ . والانتصار ص ١٨٢ ١٨٥ وأمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٨٧ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ ص ١٧ ـ ٢٠ .

(٤١) التعريفات ، للجرجانى . ص ١٠ ، ١١ .

الاطلاق .. وذلك لأن إرادة الله ـ سبحانه ـ على وجهين : « **أحدهما : إرادة حتم والأخرى** : إرادة أمر معها تمكين وتفويض ، فأما ارادة الحتم فهى ماأراد من خلق السماوات والأرض والجبال ... وأما المعنى الآخر فهو الإرادة التى معها تمكين ، وهو قوله ـ سبحانه ـ : (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا)[٤٢] ، فكان قضاؤه فى ذلك ـ سبحانه ـ ما أمر به من ألا نعبد معه غيره ، وما أمر به من البر والاحسان إلى الوالدين **فأراد الله ـ سبحانه ـ من العباد أن يطيعوه ، ويعملوا له ، بما ركب فيهم وأحسن به إليهم من الاستطاعات وما أعطاهم من الآلات ، بالاختيار منهم لطاعته ، والايثار منهم لمرضاته** .. »[٤٣] .

ومعنى هذا ، أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التى هى خاصة بالخالق ولا يستطيعها الإنسان ، فإن الأمر حينئذ من الله والإرادة لا تقع لها مخالفة ، ولا يمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان .. أما إذا كان الأمر متعلقا بالأفعال والمحدثات التى هى فى استطاعة الإنسان ونطاق قدرته ، فإن من الممكن أن تقع فيها للإنسان إرادة ، وأن تحدث وتنفذ هذه الإرادة ، فى الوقت الذى لا يريد فيه الله هذه الإرادة وهذا المراد .. لأن إرادة الله فى هذه الحالة ليست إرادة حتم ، وإنما هى إرادة أمر وتوجيه ودعوة معها تمكين للإنسان على أن يسلك الطريق الذى يريد ويختار .. فملك الله إذا ، والحالة هذه ، من الممكن أن يقع فيه ما لا يريد .

وقياسا على جواب أهل العدل والتوحيد هذا ، أجابوا كذلك على قول المجبرة : إنه « قد ثبت أن جماعة الأمة تقول : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .. » وهذا القول المجمع عليه والشائع يتنافى مع وقوع مشيئة للإنسان فى الكون لا تتفق مع مشيئة الله ؟! بل ان هذا القول يعنى : أنه لا تقع فى الكون مشيئة سوى مشيئة الله ؟ ! .. أجاب المعتزلة على هذا الاعتراض الذى ظن المجبرة فيه القوة والقطع ، بقولهم : إن « هذا غلط . لأن ما ادعوه من الاجماع فيه لا أصل له ، وجماعة شيوخنا ينكرون ذلك ، ولا يجوزون اطلاقه ، كما لا يجوزون اطلاق القول بأن كل شىء بقضاء الله وقدره ، فتعلقهم (المجبرة) به لا يصح ، ولا يعرف هذا الاطلاق عن المتقدمين ، وإنما يطلقه من لا علم له من العامة ، ومن يذهب مذهب المخالفين لنا . ولا فصل بين من تعلق بذلك فادعاه اجماعا ، وبين من ادعى الاجماع فيما يطلقه العوام من

---

(٤٢) سورة الاسراء : ٢٣ .

(٤٣) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن الحنفية . جواب المسألة الثانية عشرة .

أن كل شيء بإذن الله وبأمره ، ويجعل ذلك حجة فى أن كل شيء قد أمر الله به .. فالمراد بقولهم : « ما شاء الله كان » : ما شاء الله أن يحدثه من مراداته كان لا محالة .. وكذلك قوله : « وما لم يشأ لم يكن » ، يراد به : ما لم يشأ من مقدوراته ، التى ليست بارادة ، لم يكن .. »(٤٤) ، لأن المشيئة كالإرادة أيضا على وجهين : مشيئة حتم .. وأخرى مشيئة أمر معها تمكين للإنسان وتفويض .

وهكذا حسموا ، فى جرأةٍ نادرة ، الاجابة على أسئلة ظن بها أصحابها أنها قاطعة ومفحمة للقائلين بالحرية والاختيار .

وفيما يتعلق بالإرادة الإنسانية أقر أهل العدل والتوحيد ، أن الفعل حتى يكون مرادا للإنسان ، فلابد من أن تجتمع فيه ثلاثة شروط :

١ ـ أن يكون المريد عالما بما يفعله ، وإلا كان غير مريد للفعل ، حتى لو وقع وحدث منه .

٢ ـ وأن يكون له غرض فى هذا الفعل ، لأن الارادة هى ميل ومحبة وشوق ورغبة فى الفعل .

٣ ـ وأن يكون هذا الفعل مقصودا بنفسه ، لا أن يكون حدوثه تابعا لغيره « لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة » للفاعل فيه(٤٥)

كما قرروا أن الإرادة لا تتعلق بالفعل الذى حدث وانقضى ، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها ، ولا مكان للرغبة والشوق والأمل فى الحدوث ، « ولأن من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه ، فإذا اعتقد فى الشيء انه منقض استحال عنده حدوثه ، فلذلك لم يصح أنه يريده »(٤٦) .

كما رأوا أن إرادة الإنسان كما تتعلق بالأشياء الممكنة ، فإنها تتعلق كذلك بالأشياء غير الممكنة « مثل أن الإنسان يهوى ألا يموت » ، وذلك على عكس الاختيار فهو خاص

---

(٤٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٦ . القسم الثانى . ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥ . وشرح الأصول الخمسة ص ٤٦٩ ـ ٤٧١ .

(٤٥) شرح الأصول الخمسة . ص ٤٥٦ .

(٤٦) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٤ ص ٥٢ .

بالأشياء الممكنة ، وهو لذلك أخص من الارادة ، فكل « اختيار ارادة ، وليس كل ارادة اختيارا »[٤٧] .

(ب) القدرة والاستطاعة :

والقدرة هى بمثابة الأداة التى يحقق بها الإنسان ارادته واختياره ، إذ هى : عرض وصفة يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك[٤٨] .

وأهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على أن الله قد مكّن الإنسان من الاستطاعة ، وعلى أن هذه الاستطاعة قائمة وموجودة فى الإنسان قبل الفعل ، وانها أداته فى تحقيق الارادة والاختيار فى مجال التنفيذ والاحداث ، وأنها عبارة عن القدرة على الفعل وعلى ضده ، وإن كانوا قد اختلفوا هل هى صفة ذات للإنسان بحيث يقال : إنه « مستطيع بنفسه » ، أم أن الاستطاعة غيره[٤٩] .

ولقد استعانوا بالنقل كذلك فى الاستدلال على وجود الاستطاعة فى الإنسان ، ومما حكى عن أبى الهذيل العلاف قوله : « قال لى المعذل بن غيلان العبدى ، وكان من سادة عبد القيس ، وكان يجتمع إليه أهل النظر : يا أبا الهذيل ، إن فى نفسى شيئا من قول القوم (المعتزلة) فى الاستطاعة ، فبين لى مايذهب بالريب عنى . فقال : خبرنى عن قول الله تعالى : (سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم ، يهلكون أنفسهم والله يعلم انهم لكاذبون)[٥٠] ؟؟ هل يخلون من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم تاركون له ، فاستطاعة الخروج فيهم وليس يخرجون ؟ فقال : (انهم لكاذبون) ، أى هم يستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون : لسنا نستطيع ، ولو استطعنا لخرجنا ، فأكذبهم الله على هذا الوجه ، أو يكون على وجه آخر : يقول : (إنهم لكاذبون) ، أى إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا ، فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون . ولا يعقل للآية معنى ثالث غير الوجهين اللذين وصفنا »[٥١] .

---

(٤٧) الفارابى (المسائل الفلسفية والأجوبة عنها) ص١٠٧ ، ١٠٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م « ضمن مجموعة عنوانها (المجموع) ... » .

(٤٨) التعريفات ، للجرجانى . ص١٣ .

(٤٩) مقالات الاسلاميين . جـ١ ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٥٠) سورة التوبة : ٩ .

(٥١) أمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

كما اجتهد المعتزلة ، وأهل العدل والتوحيد عموما ، فى رد شبهات المجبرة التى حاولوا استخراجها من ظواهر بعض الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الأمثال ، فضلوا ، فلا يستطيعون سبيلا)[٥٢] ، فقالوا : إن الآية لا تعنى تجريد المشار إليهم من الاستطاعة والقدرة ، ذلك « أن المراد انهم لا يستطيعون إلى بيان تكذيبه سبيلا ، لأنهم ضربوا الأمثال ، ظنا منهم بأن ذلك يبين كذبه ، فأخبر تعالى أن ذلك غير مستطاع » فعجزهم هنا لا يعنى نفى الاستطاعة عنهم ، وإنما يعنى القوة والقدرة فى جانب حجج الرسول وهدى الدين .. أو نحو ذلك من التفسيرات[٥٣] .

ولقد حظيت قضية توقيت الاستطاعة ، أقبل الفعل هى ؟ أم مصاحبة له ؟؟ بالقدر الأكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم فى مباحث هذا الباب ، وذلك لأن بعض المجبرة لا ينكرون وجود الاستطاعة ، ولكنهم يقولون : إن الاستطاعة التى هى « من الإنسان » والتى هى قبل الفعل ، لا تخرج عن أن تكون « صحة الجوارح وارتفاع الموانع » وهذه فى حد ذاتها لا تحدث الفعل ، لأنها لا تخرج عن أن تكون استعداد المحل وقبوله لحدوث الفعل وقيامه به ، أما الاستطاعة التى تحدث الفعل فهى مصاحبة له ، وهى من الله .. هكذا رأى بعض المجبرة أن « الاستطاعة .. شيئان : أحدهما قبل الفعل ، وهى سلامة الجوارح وارتفاع الموانع والثانى لا يكون إلا مع الفعل ، وهو **القدرة الواردة من الله** تعالى بالعون والخذلان ، وهو **خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه** ، **وسمى** من أجل ذلك فاعلا لما ظهر منه »[٥٤] .

ولقد أدرك المعتزلة أن فى هذا الموقف جوهر الخلاف فى الاستطاعة ، فقالوا : «إن مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها ، وعند المجبرة أنها مقارنة له . ولعلهم بنوا ذلك على **إن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه ، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثا على الحقيقة ، قالوا : إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له** ... (**ونحن نقول**) : إن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب فى الكافر ، وقد كلف الإيمان ، أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة ، وذلك محال »[٥٥] .

فاستطاعة الإنسان وقدرته متقدمة على الفعل والمقدور ، لأنه فى هذه الحالة فقط يمكننا أن

---

(٥٢) سورة الأسراء : ٤٨ .

(٥٣) أمالى المرتضى . القسم الثانى . ص١٦٣ ـ ١٦٥ .

(٥٤) الفصل فى الملل والأهواء والنحل . جـ٣ . ص ٣٠ ، ٣٢ .

(٥٥) شرح الأصول الخمسة . ص٣٩٦ .

نثبت أن الإنسان محدث لهذا المقدور على جهة الحقيقة لا المجاز.

والجاحظ يتخذ من آيات القرآن الكريم دليلا على اثبات ذلك ، عندما يقول : إن بعض المخالفين قد «سأل بعض أصحابنا ، فقال : هل تعرف فى كتاب الله تعالى أنه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل ؟ قال : نعم ، أتى كثير ، من ذلك قوله تعالى : (قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك ، وانى عليه لقوىٌ أمين)[٥٦] ..[٥٧]

ولقد اتفق المعتزلة على أن القدرة والاستطاعة فى حد ذاتها لا توجب الفعل المقدور ، وقال أغلبهم : ان القادر منا قد يعجز ، لأسباب عارضة ، أو لأسباب تتعلق بالفعل ذاته ، عن ايجاد الفعل ، وأن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة ، وقاسوا ذلك على أن قدرة الله منذ الأزل على ايجاد مقدوره ، لا يغير من اتصافه بها عدم خلقه لهذا المقدور فى الأزل ، وخلقه فى وقته[٥٨] .

ولقد كان خلف إيمان أهل العدل والتوحيد بامتلاك الإنسان للارادة والمشيئة ، وتمكنه من القدرة والاستطاعة ، عقيدة راسخة بأن هذه الأدوات التى تمكنه من الاختيار والفعل ، إنما هى معيار انسانية الإنسان ، وتميزه عن غيره من الحيوانات والمخلوقات ، وأنه «متى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ، ولا يعرف باب التبين ، ولا دفع مضرة ولا اجتلاب منفعة ، ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب ولا تفاضل فى بيان ، ولا تنافس فى درجة ، وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة ، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق ، ومبطل يجد ذلة الباطل ، وموقن يجد برد اليقين ، وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم ، ولم تكن للنفوس آمال ولم تتشعبها الأطماع . ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق ، ومن الانس الذين فيهم الأنبياء والأولياء ، إلى حال السبع والبهيمية ، وإلى حال الغباوة والبلادة ، وإلى حال النجوم فى السخرة ، فإنها أنقص من حال البهائم فى الرتقة . ومَنْ هذا الذى يسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج ؟! أو برجا من البروج أو قطعة من الغيم ؟! أو يكون المجرة بأسرها ؟! أو مكيالا من الماء أو مقدارا من الهواء ؟! **وكل شىء فى العالم فإنما هو للإنسان ، ولكل مختبر ومختار ، ولأهل العقول والاستطاعة ، ولأهل التبين**

(٥٦) سورة النمل : ٣٨

(٥٧) الحيوان . جـ ٢ . ص ١٧٠ – ١٩٢ .

(٥٨) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ . ص ٣٣١ .

والروية .. ولو استوت الأمور بطل التمييز ، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة »[٥٩] .

فالاستطاعة والاختيار والحرية ، هى اذن سر تميز الإنسان وامتيازه عن كل ما عداه من المخلوقات .

* * *

٣ ـ الشمول فى التطبيق :

وعندما أخذ أهل العدل والتوحيد يطبقون أصول نظريتهم فى الحرية والاختيار ، المبنية على امتلاك الإنسان لأدوات هذه الحرية ، عندما أخذوا فى تطبيقها على ميدان الحياة الإنسانية ، شمل تطبيقهم لها كل ميادين هذه الحياة ، فهم طبقوها على : المجتمع والحياة العامة ، وهذا ما سنتناوله مستقبلا عند الحديث عن الأبعاد السياسية والاجتماعية لفكر الحرية والاختيار ... كما طبقوها على ميدان حياة الإنسان كفرد عضو فى الجماعة ، وفى هذا الميدان شمل تطبيقهم الحالات المختلفة لحياة هذا الفرد الإنسان ، فشملت أبحاثهم هنا :

١ ـ حرية الإنسان عندما يكون رسولا لله أرسله كى يبلغ رسالته إلى الناس ..

٢ ـ وحرية الإنسان العادى فى أحواله العادية ..

٣ ـ وحرية الإنسان العادى إزاء أفعال تبدو « غريزية » فيه ..

ثم استطردوا ، كى يكون حديثهم وبحثهم شاملين كل المخلوقات المميزة المكلفة ، فتحدثوا عن :

٤ ـ حرية الملائكة ..

٥ ـ وحرية ابليس ..

فغطوا بهذا الشمول ، تقريبا ، كل نواحى الحياة الفردية لهذا الإنسان الحرْ المختار ..

(أ) حرية الإنسان الرسول :

وأهمية تقرير أهل العدل والتوحيد لحرية الرسل فى التبليغ عن ربهم ما أمروا بتبليغه إلى البشر ، يتضح من خلال ادراكنا لعدد من النقاط ذات الدلالة فى هذا المقام ، منها :

---

(٥٩) الحيوان . جـ ١ . ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

* التأكيد على الجانب الإنسانى فى أصحاب الرسالات ، وهو ما يتفق مع تعاليم الإسلام وتأكيده على بشرية الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟)[٦٠] ، (إنما أنا بشر مثلكم)[٦١] ، وحديث الرسول الذى يقول فيه : « أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد » .

* ومنها اعلاء شأن الرسل بتقرير دورهم هم فى الجهود التى تمثلت فى الرسالات والتبليغ والتشريع والتنفيذ ، والبعد بتصورنا لهم عن أن يكونوا مجرد أدوات منفذة لما ألقى إليها به وحى السماء .

* ومنها ـ وهو الأهم عندنا هنا ـ تأكيد الإيمان العميق لأهل العدل والتوحيد بالحرية الإنسانية والاختيار ، حتى إنهم قد وصفوا بها أولئك الذين اصطفتهم العناية الإلهية واختارتهم من دون البشر ليحملوا إلى الناس هدى السماء ، فهذا الاصطفاء وذلك الاختيار لم يقللا من مدى الحرية التى يتمتع بها الرسول ، إذ لم يتحول إلى « أسير » لقوة الذات الإلهية التى اصطنعته واصطفته واختارته لهذه المهمة المقدسة .

ونحن إذا تتبعنا الآثار التى يمكن أن تترتب على قول المجبرة بأن الرسل كانوا مجبرين على تبليغ الرسالات ، وأنهم لو كانوا مخيرين بين الابلاغ وبين الكتمان ، وأحرارا فى ذلك ، لجاز لنا أن نشك : هل بلغوا ؟ أم كتموا بعض ما أمروا بتبليغه ؟؟ .. نجد أنفسنا بازاء موقف يطعن فى الرسل ، ويرى أن الثقة فى تبليغهم لا تتأتى إلا إذا تصورناهم مجرد أدوات للتبليغ والتوصيل عن السماء ، بل إنه من الممكن أن تترتب على هذا الموقف شبهات تلحق بالذات الإلهية لعدم استطاعتها تأهيل الرسول كى يبلغ بصدق وأمانة ووفاء مع تمتعه بالحرية والاختيار ؟! ..

ومن ثم كان دفع هذه الفرية الجبرية مساهمة فى التنزيه لله ، إلى جانب كونه مبحثا متعلقا بصميم حرية الإنسان .. ذلك « أن الله ـ سبحانه ـ لم يكلفهم أداء الرسالة حتى أوجد فيهم ما يحتاجون إليه من الاستطاعة ، ثم أمرهم بعد ونهاهم ، وكلفهم من أداء الوحى ما كلفهم ، فبلغوا عنه مابه أمرهم ، **على اختيار منهم لذلك ، وإيثار منهم لطاعته وحياطة لمرضاته ، لم يكن منه جبر لهم على ادائه ، ولا ادخال لهم ، قسرا ، فى تبليغه** ، بل أمرهم

---

(٦٠) سورة آل عمران : ١٤٤ .

(٦١) سورة الكهف : ١١٠ ، وسورة فصلت : ٦ .

بالتبليغ فبلّغوا ، وحثهم على الصبر فصبروا ، فقال ـ سبحانه ـ : (يأيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته)[٦٢] ، فقال : (بلّغ ما أنزل إليك) ، ولو لم يكن التبليغ منه ـ صلى الله عليه وآله ـ باستطاعة وتخير ، لم يقل له : (بلّغ) ، إذ الأمر لمن لا يقدر أن يفعل فعلا حتى يُدْخَل فيه إدخالا ويُقلَّب فيه تقليبا محال ، لأن الفاعل هو المدخِل لا المدخَل والمقلِّب لا المقلَّب ، فلم يأمر الله ـ عز وجل ـ أحدا بأمر إلا وهو يعلم أنه يقدر على ضده ، فحثه بأمره على طاعته ونهاه عن معصيته »[٦٣] .

(ب) حرية الإنسان العادى فى أحواله العادية :

وأهل العدل ينطلقون إلى تقدير هذه الحرية للإنسان من موقع الهجوم على المجبرة لا من موقع الدفاع ، لأن الكل مجمعون على أن الناس المميزين العقلاء مكلفون ، وأنهم سيحاسبون ويجازون على الاحسان والعصيان ، أى أنهم مسئولون .. ولا يعقل أن يكونوا مسئولين على شىء لا يد لهم فيه ولا طاقة لهم على التأثير فيه ايجادا أو عدما ، سلبا أو ايجابا .. « والدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم ، وأن الله ـ جل ثناؤه ـ لم يخلق ذلك ، اقبال الله عليهم بالموعظة والمدح والذم والمخاطبة والوعد والوعيد ، وهو قوله : (فما لهم لا يؤمنون)[٦٤] وقوله : (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر)[٦٥] .. ولو كان هو الفاعل لأعمالهم ، الخالق لها ، لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلمهم على ما كان منهم من تقصير ، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن ، كما لم يخاطب المرضى فيقول : لم مرضتم ؟! ولم يخاطب العميان فيقول : لم عميتم ؟! ولم يخاطب الموتى فيقول : لم متم ؟! ولم يخاطبهم على خلقهم فيقول : لم طلتم ؟ ولم قصرتم ؟ .. وكما لم يمدح ويحمد الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب فى مجراهن ومسيرهن ، وإنما لم يمدحهن ويحمدهن ، لأنه هو الفاعل ذلك بهن ، وهو مصرفهن ومجريهن ، وهو منشئهن ، فكان فى ذلك دليل أنه لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الآخرين ، فعلمنا **أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب** ، **وإنما خاطبهم إذ هم مخيرون** ، وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخيرين

---

(٦٢) سورة المائدة : ٦٧ .

(٦٣) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الأولى .

(٦٤) سورة الانشقاق : ٢٠ .

(٦٥) سورة النساء : ٣٩ .

ولا مختارين ، فهذه الحجة وهذا الدليل على تميز فعله من فعل خلقه »[٦٦] .

فهم يقررون أن الطاعة والمعصية هنا هما فعل الإنسان الفاعل ، بدليل استحقاقه للمدح والذم عليهما ، وأهليته للوعد والوعيد ، والدعوة والموعظة ، والحساب والجزاء ، وهى أمور تحدث عندما يتعلق الفعل بالإنسان ويكون واقعًا فى نطاق قدرته واستطاعته ، ولا تحدث عندما يخرج الفعل عن الطاقة الإنسانية ، حتى ولو تعلق به (بالإنسان) كما فى حال المرض ، والموت ، والخلقة .. الخ .. الخ .. وأيضا عندما يكون سنة فى الكون وناموسا من نواميس الله فى الطبيعة .

* * *

ولقد كانت المعرفة الانسانية ، وتحصيلها ، أحد الأمثلة التى تحدث أهل العدل والتوحيد من خلالها عن حرية الإنسان ، وهم قد قسموا المعارف الانسانية إلى ثلاثة أصناف :

١ ـ معرفة الخالق .. وقالوا : إن طريقها هو العقل الصحيح والقلب النصيح .

٢ ـ ومعرفة العبادات ، من حلال وحرام وغيرهما .. وطريقها الرسل . وتعاليمهم المجملة أساسا فى الكتب السماوية ..

٣ ـ والمعرفة التى أتت وليدة للتجربة الإنسانية .. وطريق تحصيلها تجربة الإنسان فى هذه الحياة ..

وأستدلوا على أن المعرفة الإنسانية كسب للإنسان وفعل له ، وليست شيئا مخلوقا فيه أو ملقى إلى عقله ولبه دون أن يكون من صنعه وخلقه ، استدلوا على ذلك بأن الإنسان قد يكون عالما ثم يفعل ، باختياره ، ما به يجهل العلم الذى يعلم ، كالسكر والنوم مثلا .. وأن الإنسان قد يكون جاهلا بالشيء فيفعل ، باختياره ، ما به يصبح عالما بهذا الشيء ، كأن يحصّل أسباب علمه وتعلمه ، وهكذا « **فإن المعرفة من العارف ، تفرعت من لبه ، عند استعماله لفكره واستخراجه ما أمر باستخراجه من التمييز بعقله** . وقد نجد المبصر بعينه يبصر إلى ما يحل له ويحرم عليه ، ولو كان البصر من الله لكان الله المدخِل له فيه ، الناظر البـاصر دون الإنسان إليه »[٦٧] .

---

(٦٦) الامام القاسم الرسى : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . اللوحة ١٣٤ من المخطوط .

(٦٧) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الخامسة . وانظر كذلك (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ١٢ . ص ٢٠٩ ــ ٢١١ .

ولقد كانت نسبة الطاعات إلى الله أقل احراجا لموقف المجبرة من نسبة المعاصى إليه ، ففى الحالة الأولى يلزمون أن يكون الثواب الممنوح من الله للمطيعين بلا سبب يستوجبه ، وأن يذهب فضل المطيع على العاصى . أما فى الحالة الثانية فإنهم يُلْزَمون بنسبة الشناعات المرتبطة بالشرك والمشركين والفسق والفاسقين إلى الله ــ سبحانه ــ فلقد سأل العدليون المجبرة قائلين : ماذا تقولون « فى شرك من أشرك بالله وجحده ؟ وفى قتل من قتل الأنبياء بغير حق ؟ .. آلله فعل ذلك بهم ، كما فعل غيره من إجرامهم ؟ .. فإن قالوا : نعم .. فقد زعموا أن الله كفر بنفسه ، وأمر بالشرك به ، وقتل أنبيائه .. وإن قال : لا ، رجع عن قوله .. وإن قال : فعل الطاعة ، وخلق بعض المعصية ، ولم يفعل عظائم العصيان ولا فوادح ما نأتى به من الكفران ، قيل له : فلا نراك إلا قد أثبت للعبد فعلا لا محالة دون الرحمن ، فإن جاز أن يكون من العبد فعل لم يخلقه الله ولم يفعله ، جاز أن تكون له أفعال كثيرة وأمور جمة غير يسيرة »(٦٨) .

ونحن نستطيع أن ندرك مقدار قوة موقف العدليين ، ومدى حرج موقف الجبرية وتخبطهم عندما نعلم كيف تهربوا من القول بأن المشركين مجبرون على الشرك ، وقالوا إنهم غير مجبرين على الشرك ، لأنهم لم يريدوا الإيمان ، ومع ذلك تخبطوا (المجبرة) فقالوا : إن المشركين رغم عدم جبرهم على الشرك ، لا يستطيعون الإيمان ، وذلك دون أن يقولوا : إن شركهم هذا برغبتهم واختيارهم؟!! ، ثم يعللون «كيف لا يكونون مجبورين ولا يستطيعون أن يتركوا شركهم» بقولهم : «كذلك الله يفعل ما يشاء ، يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، فلا مضل لمن هدى ولا هادى لمن يضل »(٦٩) ؟!! ، وهى اجابة أشبه ما تكون بالهروب خلف « مصطلحات » قد حدد العدليون معناها الدقيق ، عندما فصلوا معنى « الهدى » و « الإضلال » ، فحرموا المجبرة من الاستتار وراءها(٧٠) .

ولقد استمر القائلون بالعدل والتوحيد فى الهجوم على الفكر الجبرى والمجبرة واستخدموا سبيل « الالزام » فى احراج مواقفهم ، عندما الزموهم القول بالشناعات فى أمور الاعتقاد كثمرة لقولهم بالجبر المؤدى إلى « تجوير » الذات الإلهية ونسبة الشناعات إليها ، إلى الحد الذى لا يستطيع قبوله أو التسليم به عاقل يؤمن باتصاف هذه الذات بصفات الكمال ..

---

(٦٨) المصدر السابق أجوبة المسائل : ٣٩ ــ ٤٣ .

(٦٩) المصدر السابق . جواب المسألة الثالثة والأربعين .

(٧٠) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . فقرة « الهدى » وفقرة « الإضلال » .

* فلقد قال العدليون ، إنه ستترتب على التفسيرات الجبرية لقول الله ـ سبحانه ـ : (قال قرينه هذا ما لدى عتيد ، القيا فى جهنم كل كفار عنيد ، مناع للخير معتد مريب الذى جعل مع الله إلها آخر فألقياه فى العذاب الشديد[٧١] .. أن يوصف الله ـ سبحانه بأقبح الصفات وأشدها تناقضا مع الكمال والتنزيه ، فهل يرى الجبرية أن الله هو الذى أضل الضال «وأمره أن يجعل معه إلها آخر؟! .. ثم يقول : ألقياه ، يعنى الضال والمضل؟! افتراه أراد بهذا نفسه ؟! ، إذ كان ، فى قولهم (المجبرة) إنه المضل لهم ، والمدخل لهم فيما دخلوا فيه من خير وشر!! »[٧٢] ... إن الجبر يلزم أصحابه هذه الشناعات ...

* وقول الله ـ سبحانه ـ : (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم)[٧٣] .. يتخذ منه أهل العدل والتوحيد دليلا يلزمون به المجبرة الموقف الشنيع والقول البشع ، إن هم أصروا على جبريتهم ، إذ لو كان الله هو المزين للمشركين قتل أولادهم ، لكان هو الشريك ، ولو كان كذلك « فقد عنى إذا نفسه بهذا القول ، وهذا غير معروف فى اللغة : يذكر غيره ويخاطبه ، وهو يريد بالذكر نفسه . هذا محال فى القول لا يقبله العقل »[٧٤] .. فهنا محالات لغوية تضاف إلى الشناعات الفكرية للمجبرة .[٧٤] .

* وقول الله لموسى : (اذهب إلى فرعون إنه طغى ، فقل : هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى فأراه الآية الكبرى ، فكذب وعصى ، ثم أدبر يسعى ، فحشر فنادى ، فقال : أنا ربكم الأعلى ، فأخذه الله نكال الآخرة والأولى[٧٥] .. يلزم المجبرة ـ على تفسيرهم له ـ أن يكون الله هو الذى أضل فرعون ، وخلق على لسانه ما قال من شناعات ، وعندئذ يحق للإنسان أن يسأل : لماذا أرسل الله موسى إذًا إلى فرعون ؟! إذا كان هو الذى خلق ضلاله ، وصنع كل هذه الشناعات ؟![٧٦] .

* وقول الله ـ سبحانه ـ : (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)[٧٧] ، يلزم المجبرة ـ على

---

(٧١) سورة ق : ٢٣ : ٢٦ .

(٧٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة القدرية . الحجة الثالثة عشرة من حجج أهل العدل القرآنية . انظره فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٧٣) سورة الانعام : ١٣٧ .

(٧٤) الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة القدرية . الحجة الرابعة عشرة من حجج أهل العدل القرآنية .

(٧٥) سورة النازعات : ١٧ .

(٧٦) الرد على المجبرة القدرية ، الحجة الخامسة عشرة من حجج أهل العدل القرآنية .

(٧٧) سورة البقرة : ٢٨٦ .

تفسيرهم له ـ القول بأن العصاة لم يكن فى وسعهم إلا أن يفعلوا المعاصى ، وبذلك يكون « من عصى ، وكفر ، وظلم ، وقتل أنبياءه وأولياءه ، وقال عليه بالزور والبهتان ، معذورا عنده ـ سبحانه ـ ساعيا فى قضائه وقدره ، ولم يكن يوجد على الأرض عاص ، إذ كان المطيع يسعى بقضاء الله وقدره ، وكان العاصى كذلك يسعى ببعض قضائه وقدره »[٧٨] ، ويترتب على ذلك أن يصبح ارسال الرسل عبثاً ، والشرائع لغواً ، والجزاء جوراً ، إذ لا طائل من وراء التكليف ولا ذنب للعصاة ولا فضل للمطيعين .. إلى آخر الشناعات التى تلزم أعداء الحرية والاختيار .

(جـ) حرية الإنسان ازاء أفعال تبدو ثمرة للغريزة :

ومن الأمور الهامة فى شمول التطبيق لنظرية أهل العدل والتوحيد هذه على الإنسان كفرد فاعل ، أنهم قد قرروا حريته واختياره فى الفعل والترك حتى بالنسبة للأفعال التى تبدو ثمرة من ثمرات « الغرائز » ، والتى يبدو انه لا مفر للإنسان من فعلها أو تركها ، ولا مجال فيها للاختيار .. فالهلع والجزع الذى يصيب الإنسان عند الشدائد والمحن ، والشح والمنع الذى يصيبه ، أو يصيب البعض ، عند نيل الخير ، هذه الأنواع السلوكية رآها العدليون ثمرة لاختيار الإنسان ، وأنكروا أن تكون جبِلّة فيه ، أو مظهرا لفعل الخالق فى الإنسان .. فقالوا فى تفسير قول الله ـ سبحانه ـ : (إن الإنسان خلق هلوعا ، إذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا ، إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون)[٧٩] : « إن الله لم يخبر عن فعله ولا أنه خلق هلعهم ، ولا جعل فى ذى الصبر والاحسان صبرهم ، وإنما أخبر عن ضعف بنية الإنسان ، وأنه لا يحتمل ما اشتد وصعب من الشأن ، فدل بذلك من ضعف بنية الآدميين ومن قوة غيرهم من المخلوقين ، واختلاف طبائع المربوبين .. وأخبر ـ سبحانه ـ أنه خلق خلقه أطواراً مختلفة ، وجعل البنية فيهم غير مؤتلفة ، فكلف كل صنف منهم دون ما يطيقه أضعفهم .. ومن ذلك يوم « حنين » حين انهزم المسلمون وجزعوا ، وثبت مع رسول الله من ثبتوا ، ثم ناداهم الرسول فرجعوا ، افيقول الحسن بن محمد (من المجبرة) : أن الله ـ سبحانه ـ خلقهم جزعاً فانهزموا لما خلقهم عليه من الجزع ؟ ثم ناداهم الرسول فاستحيوا منه ، فكروا ، وعن خلق الله الذى خلقهم عليه غيروا ، فتركوا ما ركب الله فيهم من الجزع

---

(٧٨) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الخاصة بمعنى الإضلال .

(٧٩) سورة المعارج : ١٩ .

والجبن ؟؟ أم يقول : ان الله خلقهم فى أول الأمر جزعا هلعا ، ثم نقل خلقهم آخر فجعلهم صبرا ؟؟! .. لقد ضل إذا ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ، بل ذلك منهم كله أوله وآخره ولذلك أثيبوا على الرجوع ، ولو لم يرجعوا لعوقبوا على الذهاب والشسوع »[٨٠] ..

وكذلك الفعل الصادر من الإنسان ، عندما تشتد دواعى الفعل حتى يصير الفاعل ملجأ إليه ، رأى العدليون أن هذا الفعل واقع باختيار فاعله ، على الرغم من الالجاء ، والقاضى عبد الجبار يرى أنه « لا فصل بين الملجأ وبين غيره متى آثر الشيء على ضده ، فى أنه يوصف بذلك ، ألا ترى أن المشاهد للسبع إذا الجأه الخوف من افتراسه إلى الهرب ، انه يختار سلوك طريق على غيره ، كما يختار ذلك مع زوال الالجاء » ؟[٨١] ، لأن له هنا ايثارا واختيارا فكأنما الخوف والالجاء قد حددا فقط نطاق الاختيار وإطاره دون أن يلغياه ، وهم بذلك يفرقون بين الالجاء وبين الاضطرار والمنع .

(د) حرية الملائكة واختيارهم :

ولقد أدى الجدل بين المعتزلة ، والقائلين بالعدل والتوحيد عموما ، وبين المجبرة حول حرية الإنسان واختياره إلى الاستطراد ، وتناول قضية الملائكة وعلاقتهم بالحرية والاختيار فرآهم المجبرة مجبرين ، ورآهم المعتزلة مختارين ..

ومن نفس المنطلق الذى انطلق منه الجبرية فى حديثهم عن الرسل وعلاقتهم بالجبر والاختيار ، انطلقوا فى حديثهم عن الملائكة ، فرأوا أن القول باختيارهم يؤدى إلى التشكيك فى وفائهم بالتبليغ والتنفيذ عن ربهم كما يجب أن يكون الوفاء بالتبليغ والتنفيذ ، إذ « لعلهم قد تركوا بعض ما به أمروا ، وقصروا فى أداء بعض الوحى ، وفرطوا فى نصر النبى والمؤمنين ، وفى غير ذلك مما أمرهم به رب العالمين »[٨٢] .

ومن نفس المنطلق الذى رد به أهل العدل والتوحيد شبهة المجبرة فى الحديث عن حرية الرسل واختيارهم ، انطلقوا فى رد شبهتم هذه بصدد موضوع الملائكة ، فاستخدموا الحجة العقلية ، عندما سووا بين الملائكة وغيرهم من عباد الله ، إذ الكل مختارون ، لأنهم مكلفون ولابد من الاختيار والاستطاعة للمكلف حتى يكون هناك معنى لهذا التكليف ، ذلك «أن الله

---

(٨٠) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثامنة والعشرين .

(٨١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٦ . القسم الثانى . ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٨٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . المسألة الثانية والأربعون .

ـ سبحانه ـ ركب الاستطاعة فى عباده ، **وجعلها فى جميع خلقه المأمورين المميزين** ، ومنهم الملائكة المقربون ـ صلوات الله عليهم ـ ثم أمرهم ونهاهم من بعد أن أوجد فيهم ما أوجده فى غيرهم من الاستطاعة الكاملة والنعمة الشاملة ، وأمرهم ونهاهم ، ولولا ما ركب فيهم من الاستطاعة لما جرى أمره عليهم »[٨٣] .

ثم استخدموا الحجج النقلية كذلك فى الدلالة على أن حرية الملائكة واختيارهم لم ولن يؤديا إلى الحاق شبهات المجبرة بأمانتهم ووفائهم فى التبليغ والتنفيذ .. فقالوا : « إنا علمنا براءتهم ، وإنفاذهم لكل ما أمرهم به ربهم .. وذلك قول الواحد الجبار : (وله من فى السماوات والأرض ، ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . يسبحون الليل والنهار لا يفترون)[٨٤] (وقوله) : (حتى إذا جاء أحدهم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون)[٨٥] (وقوله) : (يأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)[٨٦] ، (وقوله) : (وقالوا : اتخذ الرحمن ولدا ـ سبحانه ـ بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون)[٨٧] .. »[٨٨] .

فالعقل والنقل قد أديا عندهم إلى تقرير حرية الملائكة واختيارهم واستطاعتهم ، لأنهم مثلهم كمثل الإنسان من جملة عباد الله المأمورين المميزين .

* * *

(هـ) حرية ابليس واختياره :

وبنفس الحجج والمنطق دار الجدل حول جبرابليس أو اختياره ، فقال المجبرة : إن ابليس وشروره هى فعل لله ، وأن هذا القول فقط هو السبيل لتفادى المحظور الذى يؤدى إليه القول بأن غير الله قادر على خلق ما لا يريده الله .

---

(٨٣) المصدر السابق . جواب المسألة الثانية والأربعين .

(٨٤) سورة الأنبياء : ١٩ ، ٢٠ .

(٨٥) سورة الأنعام : ٦١ .

(٨٦) سورة التحريم : ٦ .

(٨٧) سورة الأنبياء : ٢٦ .

(٨٨) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثانية والأربعين .

ولكن أهل العدل والتوحيد ، قاسوا ابليس ـ فيما يتعلق بهذا الموضوع ـ على الإنسان وعلى الملائكة ، لأنه مثلها من المخلوقات المميزة المأمورة المكلفة ، فقالوا : «إن الله اعطى ابليس من الفهم واللب ما يقدر به على التمييز بين الأمور .. وانما أعطاه الله ذلك ، وجعله وكل الخلق المتعبدين كذلك ، لأن يعرفوه ، أو يعرف ما افترض الله عليهم وعليه ، فيتبع ذلك دون غيره ، ويثابر عليه ، ويعرف ما يسخط الله فيجتنبه ويتقيه ، ويحاذر انتقامه فيه ، ولو لم يعطه وغيره ذلك لم يهتدوا أبدا إلى فعل خير ولا شر ، ولا تخير طاعة ولا ايثار هوى ولا اتباع تقوى ، ولو كان الخلق كذلك لكان معنى الثواب ساقطا عنهم ، ولما جرى أبدا عقاب عليهم ولو لم يجر عقاب ولم ينل ثواب لم يحتج إلى جنة ونار ، ولا وقع تمييز بين فجار ولا أبرار ، وقد ميز الله ذلك فقال : (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ، أصحاب الجنة هم الفائزون)[89] ... **وأعطى (الله) ابليس اللعين ما أعطاه من الفهم والتمييز لأن يطيعه ولا يعصيه ، وأراد أن يطيعه تخيرا وايثارا لطاعته ، فكانت هذه ارادة معها تمكين واستطاعة ولم يرد أن يطيعه قسرا ، ولا أن يمنعه من المعصية جبرا ، فمكنه وهداه ، ثم أمره ونهاه ، فرفض ، له الويل ، تقواه ..**»[90] .

* * *

وهكذا حكم أهل العدل والتوحيد بإرادة الإنسان ومشيئته ، وقدرته واستطاعته وحريته واختياره ، عندما تناولوا حرية الإنسان : رسولا لله ، ومرسلا إليه ، وحرية الملائكة وكذلك ابليس ، فجعلوا التكليف لعباد الله منطقيا ومؤسسا على الحرية والاختيار .

---

(٨٩) سورة الحشر : ٢٠ .

(٩٠) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثانية .

الفصـل الخامس
ماذا لله ؟ وماذا للإنسان ؟؟

ولم يكن فى اثبات أهل العدل والتوحيد الفعل للإنسان ، افتراء على حرية الخالق ، أو غل ليده ـ سبحانه ـ عن أن تكون هى العليا فى الايجاد والاعدام ، كما لم يكن فى إيمانهم بحرية الإنسان واختياره ، وخلقه لأفعاله أية شبهة يمكن أن تنتقص من صفات العظمة والجبروت بمعناهما الخاص بالذات الإلهية ، ذلك انهم قد فرقوا تفرقة دقيقة بين فعل الله وفعل الإنسان وساقوا على ذلك الكثير من الأدلة وقدموا العديد من الأمثلة ... ومنها :

(أ) الأفعال المتصلة .. والمنقطعة :

فأشاروا مثلا إلى أن أفعال الله ـ سبحانه ـ إنما تتصف بالاتصال والدوام والاستمرار وأن بعضها يأخذ بزمام البعض الآخر دون فتور أو انقطاع ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالخلق المستمر والتحول المستمر فى العالم ، وأنها كذلك لا يلحقها الزوال أو الكون أو العدم ، وأنها تحدث بلا تخيل ولا تأليف شىء إلى شىء ، وبلا حركات .. وعلى العكس من ذلك كله أفعال الإنسان ، ذلك « أن بين أفعال الله وأفعال خلقه فرقا بينا ... فأفعال الله متتابعات متلاحقات فى كل شأن ، وأفعال المخلوقين ... غير متلاحقات ، بل هن عن التلاحق عاجزات ، وآخر أفعال الله بأولهن لاحق ، وأولهن لآخرهن غير سابق ، فأفعال الخالق موجودات معلومات ثابتات متجسمات ، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات ، بل هن فى كل الحالات معدومات »[1] .. كما أن « أفعال الله ـ سبحانه ـ كائنة عندما يريدها بلا تخيل ولا تأليف شىء إلى شىء »[2] .. وهذا موطن من مواطن الفروق بين فعل الله وفعل الإنسان .

* * *

(١) المصدر السابق . جواب المسألة السابعة .

(٢) المصدر السابق . جواب المسألة الواحدة والأربعين .

(ب) خلق الأدوات ... واستخدامها :

وهم قد فرقوا بين « أداة الفعل » وبين « استخدام هذه الأداة فى الفعل » ، أى بين «الآلة» وبين « الحركة » التى استخدمت هذه « الآلة » فى الفعل ، فأجمعوا على أن « الأداة » من صنع الخالق ، وأن فعل الإنسان هو « استخدام » هذه الأداة ..

وفى العلاقة مثلا بين « النطق » الإنسانى والكلام البشرى وبين فعل الله « لأداة » النطق نجد شاهدا على هذا التمييز ، عندما يتحدثون عن معنى قوله ـ سبحانه ـ : (وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء ، وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون)[٣] فيقولون : «إن الله أنطقهم كما هداهم ، وهداهم كما بصرهم ، وبصرهم كما أسمعهم ، وأسمعهم كما مشاهم ، وأمشاهم كما أبطشهم ، وأبطشهم كما أقامهم، وأقامهم كما أقعدهم ، وأقعدهم كما أشمهم ، وأشمهم كما أنكحهم ، **فلم يكن منه فى ذلك كله فعل غير خلق الأداة ، خلق الرجل للمشى فمشى « أى الإنسان » وخلق الأذن للسمع فسمع ، وخلق الأنف للشم فشم ، وخلق العين للنظر فنظر ، وخلق الفرج للنكاح فنكح ، فما ناله الإنسان من تلك الأداة فهو من فعله ، وليس من فعل الله فعل عبده** .. الله خلق الفرج امتنانا عليه به لينال به من الشهوة ما نال ، وفعل العبد هو النكاح ... ومعنى (أنطقنا الله) : جعل فينا استطاعة ننطق بها ، وأذن لنا بالنطق فنطقنا ، وشهدنا حينئذ بما علمنا ، ولو كان الله الذى فعل الكلام بعينه ، وولى قوله بنفسه دون غيره ، لقالت جلودهم : نطق الله علينا فيكم وشهد هو لا نحن عليكم ، وتكلم علينا بما علم منكم .. فالعين : الله خلقها ، والنظر إلى الأشياء فعل العبد ، واليد : الله خلقها ، والإنسان يبطش بها ، والرجل : الله خلقها والإنسان بها مشى ، فمن الله خلق الأدوات وإيجاد الآلات فى الأبدان ، وما تفرع منها فمن أفعال الإنسان »[٤] ... وهذا موطن ثان من مواطن التفرقة بين فعل الله وفعل الإنسان .

* * *

(جـ) خلق المواد ... وتصريفها :

وهم قد فرقوا بين « المادة الخام » للمصنوعات ، وبين « تحويلها وتصريفها وتصنيعها » فجعلوا المادة من خلق الله ـ سبحانه ـ ونسبوا إلى الإنسان الصنع والتحويل والتصريف الذى

---

(٣) سورة فصلت : ٢١ .

(٤) الرد على الحسن بن محمد الحنفية . جواب المسألة السادسة .

يصيب هذه المواد ، وقالوا فى تفسير قول الله ــ سبحانه ــ : (والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ، ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين . والله جعل لكم مما خلق ظلالا ، وجعل لكم من الجبال أكنانا ، وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم)[٥] إن الله ــ سبحانه ــ « هو الذى خلق الخشب والحجر والماء والمدر ، هو دلهم على ذلك ، وهم لبوا وعملوا المساكن وكل ما صنعوه من الأماكن ، وهو جعل وخلق الأنعام وجلودها ، وهم عملوها بيوتا ... وكذلك السرابيل التى تقى الحر وقت الحر وتقى القر وقت القر ، وكذلك السرابيل : اللباس التى تقى وتحرس من البأس ، فالله أوجد حديدها ودلهم على عملها ، وهم يتولون فعلها وسردها وتأليفها ونسجها .. »[٦] .. أى « أن الله ــ سبحانه ــ أوجد الأصل الذى نقل وصنع وعمل من هذه .. الجلود والكرسف[٧] والصوف والحديد ، والعباد فعلوا الحدث الذى صرفوها به وأحدثوه فيها من عملها ونسجها وصناعتها وغزلها بالأكف والأدوات التى جعلت لهم والاستطاعة التى ركبت فيهم ، فالتأم فى ذلك : جلود ، وأيد ، وحركات فكان الله الخالق للأيدى والجلود ، وكان العباد الفاعلين للحركات الصانعين لتلك المصنوعات ، كذلك الله خلق الحجارة والطين ، والعباد بنوا الدور وشيدوا ما بنوا من القصور فاجتمعت فى ذلك الحجارة ، والأكف العمالة ، والحركات التى دبرت لها الحجارات ، فكان الله خالق الأيدى والصخور ، والعباد أحدثوا الحركات وبنوا الدور .. ففى هذا ابين الفرق بين أفعال المخلوقين وبين أفعال رب العالمين ، فما كان من أفعال الله فليس من أفعال العباد وما كان من أفعال العباد فليس من أفعال ذى العزة والأياد . »[٨] .. وهذا موطن ثالث من مواطن التمييز بين فعل الخالق وفعل المخلوق .

* * *

(د) خلق الجواهر ... وخلق الأعراض :

وهم قد فرقوا بين « الأجسام » (الجواهر) وبين « الأعراض »[٩] ، واتفقوا جميعا على

(٥) سورة النحل : ٨٠ ، ٨١ .

(٦) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة عشرة .

(٧) القطن .

(٨) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الواحدة والأربعين .

(٩) الأعراض ، مفردها « عرض » ، وهى تقابل « الجواهر » .. والعرض هو « الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى

أن خلق « الأجسام » إنما هو لله ـ سبحانه ـ لا يستطيعه الإنسان ، ولا يستطيع خلق ما هو من جنسه ، كما اتفقوا على أن باستطاعة الإنسان أن يخلق الأعراض وما هو من جنسها .. ولكنهم اختلفوا فى تحديد نطاق الأعراض ، فضيق البعض هذا النطاق ، ووسع فيه آخرون ..

« فالصالحى » ، مثلا ، يرى أن « الحياة والموت والعلم والقدرة » من أجناس الأعراض ، التى يوصف الله ـ سبحانه ـ بأنه قادر على أن يُقدر عباده على فعلها(١٠)

بينما ينكر « بشر بن المعتمر » (٢١٠ هـ ٨٢٥ م) ذلك ، ويرى أن « البارئ قادر أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك ، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شىء من ذلك ... »(١١)

ونجد هذه الأشياء التى عددها « بشر بن المعتمر » معدودة عند « النظام » وأصحابه من « الأجسام » ، ومن ثم فإنهم لا يرونها من فعل الإنسان ، إذ لا فعل له عندهم سوى « الحركة » ، إذ « لا عرض ... إلا الحركة ، فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات ، فإنهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها ، لأنها أجسام عندهم ، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات » .

وإلى نفس الموقف الذى اتخذه « النظام » وأصحابه وصل « أبو الهذيل العلاف » ، وإن اختلف السبب والتعليل ، فهو لا يعتبر الألوان والطعوم .. الخ .. الخ .. أجساما ، وإنما يعتبرها **أعراضا لا يعرف الإنسان كيفيتها** ، وقدرة الإنسان عنده قائمة فى نطاق الأعراض التى يعرف كيفيتها ، « فجائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة

= موضع أى محل يقوم به » .. ومنه العرض اللازم ، والعرض المفارق ، والعرض العام ... وهناك تفرقة لدى المتكلمين بين الجواهر وبين الأجسام ، عندما يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتميز الذى لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا ، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول . انظر : التعريفات للجرجانى ص ١٢٩ . والمعجم الفلسفى « مادة جوهر » .

(١٠) وإليه تنسب فرقة « الصالحية » من المعتزلة . راجع القسمات الفكرية التى تميزها : فى كشاف اصطلاحات الفنون . ص ٨٢١ . والتعريفات للجرجانى . ص ١١٥ .

(١١) وبشر هو مؤسس فرع المعتزلة ببغداد ، وإليه تنسب فرقة « البشرية » من فرق المعتزلة ، وهو أول من قال بالتولد . راجع التعريفات للجرجانى . ص ٣٩ .

والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يَوصف البارئ بالقدرة على أن يُقدرهم على شيء من ذلك »[١٢] ..

وهكذا كانت التفرقة بين خلق الجواهر وخلق الأعراض موطنا رابعا للتفرقة بين فعل الله وفعل الإنسان .

* * *

(هـ) القدرة غير المتناهية ... والقدرة المتناهية :

وهم قد فرقوا بين القدرة المتناهية ، وبين القدرة التي لا تتناهى ، فوصفوا قدرة الله بأنها غير متناهية ، لأنه ــ سبحانه ــ قادر لذاته ، بينما قدرة الإنسان متناهية ، لأنه قادر بقدرة خلقها الله فيه ، فقالوا : «إن الدلالة قد دلت على أن القادر منا ، من حيث كان قادرا بقدرة ، يجب تناهى مقدوراته ، ولذلك يتعذر عليه حمل الأجسام العظيمة . ولو لم يكن متناهى المقدور فى الوقت الواحد ، فى الجنس الواحد ، فى المحل الواحد ، لم يتعذر عليه حمل شيء من الأجسام ... فيجب القضاء فى كل قادر بقدرة أنه متناهى المقدور ، كالقادر منا .. »[١٣] ، وذلك على عكس قدرة الخالق ــ سبحانه ــ فإنها غير متناهية المقدور .

ولقد قال بعض المعتزلة ــ وهم « المعمرية » أصحاب « معمر بن عباد السلمى » (٢٢٠ هـ ٨٣٥ م) ــ إن الله « لا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض » وأنه « لم يخلق شيئا غير الأجسام ، وأما الأعراض فتخترعها الأجسام ، إما طبعا كالنار للاحراق ، وإما اختياراً كالحيوان للألوان .. »[١٤]

وقالت أغلبية المعتزلة «إن البارئ لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه » ولا « على جنس ما أقدر عليه عباده »[١٥] ، لأن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدورا لقادرين ومحلا لقدرتين . ولكن ذلك لا يعنى أنهم قد قالوا بتناهى قدرة القادر لذاتــه لأن قدرة الإنسان عندهم لم تخرج عن كونها ثمرة من ثمرات قدرة الله الذى خلق الإنسان . وهذا موطن خامس للتفرقة بين فعل الله وفعل الإنسان .

---

(١٢) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

(١٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ . وجـ ٨ . ص ١٤٣ ، ٢٩٥ .

(١٤) التعريفات ، للجرجانى . ص ١٩٨ ... وقول « المعمرية » هذا يفيد إمكان قيام « الاختيار » مع « الطبع » عندما يكون الفعل متعلقا بالإنسان .. وهو شبيه بالموقف الذى فصلناه للجاحظ فى هذا الأمر ، بالفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١٥) مقالات الاسلاميين . جـ ١ . ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(و) الآجال .... أيها من الله ؟ وأيها من الإنسان ؟؟ :

وفيما يتعلق بالآجال ، وقضية الحياة والموت ، فرق أهل العدل والتوحيد بين « الموت الطبيعي » الذى هو حق قضاه الله ، وبين « القتل » الذى هو جرم وظلم اقترفه الإنسان ضد أخيه الإنسان ، أو اقترفه « الإنسان المنتحر » ضد نفسه ، فجعلوا الأول فعلا لله ـ سبحانه ـ ونسبوا الثانى إلى الإنسان وجعلوه فعلا له ، وأفاضوا فى شرح هذه القضية ، وقالوا : «إن الله وقّت لعباده آجالا ... وجعل فيهم قدرة أن يقتل بعضهم بعضا ... (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق)[16] ، فنهاهم عن قتل النفس ، إذ علم أنهم عليه مقتدرون ، وفى ذلك مطلقون ، وله مطيقون ، ولو لم يعلم أنهم كذلك ، ولا أنهم يقدرون على شىء من ذلك ، لما نهاهم عنه ولا حذرهم منه ، لأن نهى الإنسان عن الطيران مستحيل فى اللغة واللسان وعند كل من عرف البيان . ولقد فرق الله بين فعل عباده فى ذلك وبين فعله ، وبين ـ سبحانه ـ لهم كل أمرهم من أمره ، فقال : (وجاءت سكرة الموت بالحق ، ذلك ما كنت منه تحيد)[17] ، فأخبر أن سكرة الموت من الله لا من الخلق ، فسمى ما كان منه حقا وحكما ، وما كان من عباده الظلمة عدوانا وظلما ، ولو كانا من الله شرعا سواء لذكر الله أنهما منه جميعا حقا ... وقال : (ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون)[18] ، ففرق بين القتل والموت ، فكان القتل من عباده فعلا ، والموت ـ عز وجل ـ منه حتما ، وقال : (ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا)[19] ، فقال : (قتل مظلوما) ، فأخبر بقوله : (مظلوما) أن له قاتلا ظالما عنيدا ، (وما ربك بظلام للعبيد)[20] ، فإن كان قتل بأجله ، فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمله وفنيت حياته وجاءت وفاته وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه ؟! ! .. »[21] .

---

(١٦) سورة الانعام : ١٥١ .

(١٧) سورة ق : ١٩ .

(١٨) سورة آل عمران : ١٥٧ .

(١٩) سورة الاسراء : ٣٣ .

(٢٠) سورة فصلت : ٤٦ .

(٢١) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة ... ونحن نلحظ للقاضى عبد الجبار نصا يوحى برأى مخالف لرأى الامام يحى هذا ، عندما يقول : « إن من مات حتف أنفه مات بأجله ، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضا ولا خلاف فى هذا » (ص ٧٢٢ من شرح الأصول الخمسة) ... وعلى الرغم من أن الأجل عنده بمعنى الوقت الا أن هذا الحكم لا يستقيم الا على مذهب من رأى أن الموت غير مقدور للإنسان على ما قدمناه من خلافهم حول هذا الموضوع ، أو على تفسير : أجله ، بمعنى وقته الذى انهاه هو ، أى القاتل .

ثم يمضى أهل العدل والتوحيد فى جدال المجبرة حول هذه القضية ، فيقلبونها على كثير من وجوهها ، مستخدمين السخرية أحيانا من حجج المجبرة كدليل على تهافت ما يقولون ، فهم يسألونهم ، مثلا : «ألستم تزعمون أنه لن يخرج نفس من أحد ، من حر ولا عبد ، حتى يأتى أجله ويستوفى أمله وكل عمله ، وذلك من الله ، زعمتم ؟! .. فما تقولون فى رجل ضرب السكين ضربة واحدة فى نحر عبد مسكين ، فمات ، وأنتم تنظرون ، فما الذى أوجب عليكم من الشهادة ؟ أتشهدون إنه قتيله ؟ أم تقولون : بل نشهد أنه وجأه وجرحه ، ولا ندرى من قتله ؟ أم تقولون : إن ربه الذى أتلفه ، لأنه جاء بأجله ، ولو لم يأت أجله لدامت حياته وطال عمره ، ولم يكن الجرح ليرزأه ... وماذا تحكمون على هذا الذى رأيتموه وجأ نحر المقتول ؟ .. أترون وتحكمون بقتله كما قتل ؟ ... أم تجرحونه جرحا مثله ، فإن مات فذاك ، وإن سلم تركتموه لعلمكم أن الذى قتل الأول هو مجىءأجله وفناء أيامه وانقضاء آماله ؟ ...

ويُسألون ، أيضا ، عمن قتل نفسه بيده ، أقتلها وهى حية فى بقية من أجلها ؟ أم ميتة قد انقضى أجلها ؟ .. فإن قالوا : قتلها وهى حية فى أجلها ، فقد اقروا أنه كانت له بقية فقطعها بيده ، قلت البقية أم كثرت ، وإن قالوا : قتلها بعد أن فنى أجلها فكل ما فنى أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله ، وقتل ميت ميتا محال »[٢٢] .

ثم إذا كان انتهاء الآجال ، فى حال القتل ، من صنع الله وخلقه ، لا من صنع الإنسان القاتل ، فلماذا طلب الله ــ سبحانه ــ من الرسول والمؤمنين أن يأخذوا حذرهم وحيطتهم من العدو ، عندما يقوم الجيش المسلم للصلاة أثناء المعارك والقتال ، فيقول لرسوله : (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك ، وليأخذوا أسلحتهم ، فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك ، وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ، ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ..)[٢٣] .

إن أهل العدل والتوحيد يرون فى طلب الله من رسوله والمؤمنين الحذر والاستعداد حتى لا يتمكن المشركون من أخذهم على غرة وهم قيام للصلاة ، دليلا على أن القتل هنا هو صنع المشركين لا صنع الله ــ سبحانه ــ عن أن يكون هذا فعله[٢٤] .

وهكذا رأوا أنه «**لو لم يقتل المقتول لجاز أن يعيش إلى وقت آخر ، لأن الله تعالى قادر من**

---

(٢٢) المصدر السابق . جواب المسألة التاسعة .

(٢٣) سورة النساء : ١٠٢ .

(٢٤) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة .

إماتته على ما هو قادر عليه من إحيائه ، ولا وجه لقطع على موت ولا حياة لولا القتل . »[٢٥] .. فوصلوا إلى قمة الجرأة فى المناقشة والحسم لقضية الآجال ، عندما قرروا أن الذى انهى أجل القتيل هو القاتل ، وأن الذى وقت أجل المنتحر هو المنتحر ذاته .. الخ .. الخ .

ونحن نستطيع أن نستخرج من هذا الموقف الفكرى الهام ، الكثير من النتائج والتطبيقات التى يمكن للمجتمع المعاصر أن يستفيد منها كل الاستفادة .. إذ باستطاعة المجتمع المسلم أن يسعى فى سبيل التقدم الصحى والمعيشى مثلا ، مؤمنا بأن ذلك سبيل من سبل زيادة متوسط عمر الإنسان المواطن فى هذا المجتمع ، وسبيل من سبل خفض نسب الوفيات عند الصغار والأطفال ، وذلك دون ما حرج دينى على العقيدة ، لأن هذا الحرج مصدره فقط فكر المجبرة الذين ينكرون امكانيات التأثير الإنسانى فى تقصير الآجال أو اطالتها .. أما فكر أهل العدل والتوحيد فإنه يضع لنا ويقرر ويؤكد هذه القاعدة التى تقوم على امكانية التأثيرات الإنسانية فى تحديد مدد الآجال وأوقاتها ..

كما نستطيع انطلاقا من هذا الموقف الفكرى الهام أن نقيم ما يشهده العصر مثلا من جرائم الابادة الجماعية لبعض الشعوب والجماعات ، ومن مجازر تأتى على ملايين الأرواح الإنسانية فى الحروب الحديثة ، ومن ضحايا بشرية كثيرة تتساقط أرواحها تحت نير التعذيب والإرهاب فى مواطن النظم التى تعادى الحرية والاختيار ... أن نقيم كل ذلك ، وما ماثله ، على أنه فعل القلة التى تثرى وترتفع بواسطة جرائم الحرب والإبادة والاضطهاد ... ومن ثم نحدد الفاعل الحقيق لهذه المآسى التى تعانى منها الإنسانية ، تمهيدا للحساب ... على حين أن الفكر الجبرى يرى فى كل ذلك قدرا من الله وقضاء ، وأنه لا دخل للذين يسببون هذه المآسى فى ما سال من دماء وما أزهق من أرواح ... وهذا موطن سادس من مواطن التفرقة بين فعل الله وفعل الإنسان .

* * *

(ز) الأموال ... أيها رزق ؟ وأيها اغتصاب ؟؟ :

وفى قضية الأرزاق ، فرقوا بين ما أحل الله للإنسان وبين ما حرم عليه من متع هذه الحياة ، فالحلال الذى يحل للإنسان تناوله والتمتع به هو رزق الله لهذا الإنسان ، قدره له

---

(٢٥) الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) اللوحة ٤ أ من مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٠٠٧٧ ب .

وقضى له به ، أما الحرام الذى ليس من حقه فهو اغتصاب وسرقة حدثا من الإنسان دون قضاء من الله بهما أو تقدير، ولذلك فإن تبعات الرزق الحلال المقدر من الله هى من نوع الزكاة والصدقة وما شرع فى الأموال من حقوق معلومات ، بينما المترتب على الرزق الحرام والمال المأخوذ بلا وجه حق هو رده لذويه ، وإقامة حدود الله على مغتصبيه وسارقيه.

والإمام يحيى بن الحسين يناقش المجبرة فى شخص الحسن بن محمد بن الحنفية ، حول هذه القضية ، فيقول : «كيف يقول الحسن بن محمد : إن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقا صيره لهم وسلمه فى أيديهم ، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه ؟! أم كيف يجترىء ويقول : إن الله جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين ، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للأغنياء الفاسقين دونهم ؟! ، فكيف يكون ذلك والله ــ سبحانه ــ يقول : (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم)[٢٦] (ويقول ــ سبحانه ــ) : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)[٢٧] ، فعلم أن فى خلقه من سيأكل أموال اليتامى عدوانا وظلما فنهاهم عن ذلك ، وحرمه عليهم ، وحكم بعذاب السعير لمن استخار ذلك فيهم . أفيقول المبطلون : إن الله جعل أموال اليتامى لمن نهاه عن أكلها ، رزقا ، ثم نهاهم عن أكل مارزقهم وآتاهم ؟ ! ..

ثم يقال لهم (للمجبرة) : ماتقولون فيمن غصب مالا فأخذه ، وتعدى فيه وسرقه فأكله حراما وشربه ، أتوجبون عليه الزكاة فيه ؟ أم توجبون رده إلى صاحبه عليه ؟؟ ، فقد يجب عليكم ، فى قياسكم وقولكم ، أن تقولوا : إنه رزق له رزقه الله إياه ، وقدره له ولولا ذلك لم يأخذه ولم يقدر على أكله وشربه ولا على الانتفاع به ، فإن كان كما تقولون وإليه تذهبون ، أن كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذا غصبا ، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق ، فلن يجب عليه أبدا رده ، ولا أن ينازعه فيه ضده ، بل هو أحق به من كل مستحق ، وهو له ملك بتمليك الله له إياه وحق ، فأمروه فليؤد ما أوجب الله على أهل الأموال فى الأموال من الزكاة والحج والانفاق والافاضة على كل من سأله ورجاه ..

فلو كان الله رزقه ما أكل مما سرق وغصب لما أوجب عليه ان يقطع الحاكم يده فى أن أخذ ما أعطاه به وآتاه ، وأكل ما به غذاه ..

---

(٢٦) سورة الحشر : ٧ .

(٢٧) سورة النساء : ١٠ .

فإن هم ، بعد ذلك ، سألونا فقالوا : هل يقدر أحد أن يأكل غير ما رزقه الله ؟ قيل لهم : إن مسألتكم هذه تخرج على معنيين : .. فإن أردتم أن كل شيء مما بث الله واخرج رزق للعباد ، فكذلك لعمرى هو .. **فرزق ذو المن والسلطان والجبروت والبرهان كل عبد ما أحل له وأمره بأخذه . فأما ما نهاه عن أكله وعذبه فى قبضه ، فليس ذلك من رزقه** » [٢٨] .

وهكذا أرسوا ، فى قضية الأرزاق ، قاعدة فكرية هامة ، نستطيع أن نستخرج منها العديد من النتائج ، منها ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية ، عندما نلاحق مغتصبى أموال الفقراء والمستضعفين ، رافضين الاعتراف بوجود حقوق لهم فيها ، مهما طال الأمد على تاريخ الاغتصاب ، وتوالت من بعد الجيل المغتصب أجيال الأبناء والأحفاد .

ومنها ما يتعلق بتغيير المفاهيم الجبرية الشائعة لدى جمهور العامة ، من مثل قولهم : لا يأخذ أحد سوى رزقه . وهى المفاهيم التى تشيع التكاسل والتواكل وتناهض الجد والطموح ، فضلا عن تبريرها المظالم الاجتماعية التى يعانى منها الفقراء . وهذا موطن سابع تفترق فيه أفعال الله عن أفعال الإنسان .

(حـ) علم الله ... والاختيار الإنسانى :

والعلاقة بين علم الله وبين مصير الإنسان ، كانت احدى القضايا التى بحثت فى هذا الباب ، فلقد علم الله أصحاب الجنة كما علم أصحاب النار ، فهل كان لعلمه هذا تأثير فى طاعة الإنسان وعصيانه ؟؟ .. وأولئك الذين حكم الله لهم بالجنة أو عليهم بالنار ، بناء على علمه بما سيفعلون ، هل كان علمه هذا سببا فى تحديد نوع الأفعال التى قدموها ؟؟ ..

إن المجبرة قد أجابوا على هذه الأسئلة بالايجاب ، بينما أهل العدل والتوحيد قد رفضوا ذلك ، ورأوا أن علم الله إنما وقع على اختيار الإنسان ، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل ، ثم أخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره ، ومن ثم فإن الذى حدد حكم الله بأن فريقا من الناس للجنة وفريقا آخر منهم للنار ، هو علمه المبنى على اختيارهم أفعال أهل الجنة أو أفعال أهل النار ، ولو علم ـ سبحانه ـ أنهم جميعا سيطيعون لحكم وأخبر بأنهم جميعا إلى الجنة ، كما كان سيحكم بأنهم جميعا إلى النار لو علم بأنهم سيختارون جميعا طريق الكفر والعصيان .

---

(٢٨) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة العاشرة .

وعلى هذا النحو كان تفسير أهل العدل والتوحيد لقول الله ــ سبحانه ــ : (وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار)[٢٩] ، وقوله : (ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)[٣٠] ، وكانت إجابتهم على السؤال القائل : هل كان باستطاعة البشر جميعا أن يكونوا مطيعين فتكون لهم الجنة؟ أو عاصين فتكون لهم النار جميعا ؟؟ ، فلقد قالوا : « انهم كانوا يستطيعون طاعته ، كما يطيقون معصيته ، ولكنهم افترقت بهم الأهواء ، فمنهم من اختار الإيمان والتقوى ، ومنهم من اختار الضلالة والعمى والله إنما حكم بالنيران على من اختار من الثقلين العصيان أو كره ما أنزل الرحمن ، **فعلم الله وقع على اختيارهم وما يكون من أفعالهم ، ولم يدخلهم فى صغيرة ، ولم يخرجهم من كبيرة** ولو علم أنه إذا دعاهم وبصرهم وهداهم أجابوه بأسرهم وأطاعوه فى كل أمرهم ، إذا لأخبر بذلك عنهم كما أخبر به عن بعضهم ، وكذلك لو علم أنهم يختارون بأجمعهم المعصية لحكم عليهم بالنار كما حكم على الذين كفروا منهم »[٣١] .

وكذلك كان تفسيرهم للمراد بقوله ــ سبحانه ــ : (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس)[٣٢] ، فبعد أن حددوا أن المراد بذلك هو يوم القيامة ، وليس الخلق الأول فى الدنيا ، أى الاعادة لا الابتداء ، قالوا : إن هذا الحكم قد بنى على علم الله باختيارهم طريق الكفر والعصيان ، و « لما علم تبارك وتعالى أن أكثر عاقبة هذا الخلق يصيرون إلى جهنم **بكفرهم** ، جاز على سعة الكلام ومجاز اللغة ، (ولقد ذرأنا لجهنم) ، وإن كان إنما خلقهم فى الابتداء لعبادته »[٣٣] ، أى أن هذا الحكم تسبب عن الكفر الذى اختاروه ، لا عن علم الله بهذا الكفر ، لأن هذا العلم إنما بنى على كفرهم الذى اقترفوه بالحرية والاختيار .

ومن أجود الأمثلة التى أوضح بها أهل العدل والتوحيد العلاقة بين علم الله وبين اختيار الإنسان ، ما حكوه عن عبد الله بن عمر ، عندما « قال له بعض الناس : ياأبا عبد الرحمن ، إن قوما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ، ويقولون : كان فى علم الله ، فلم نجد بدا منه ، فغضب ، ثم قال : سبحان الله العظيم ! ! قد كان ذلك فى علمه

---

(٢٩) سورة غافر : ٦ .

(٣٠) سورة السجدة : ١٣ .

(٣١) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الخامسة والثلاثين .

(٣٢) سورة الأعراف : ١٧٩ .

(٣٣) الامام القاسم الرسى (الرد على المجبرة) . اللوحة ١٤٤ من المخطوط . انظره فى الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) .

أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها . حدثني أبي ، عمر بن الخطاب ، انه سمع رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : **مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى اظلتكم والأرض التى اقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض ، كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب ، كذلك لا يحملكم علم الله عليها** »(٣٤) .

فعلم الله ، الخاص بفعل الإنسان ، الذى توهم فيه المجبرة سببا لأفعال الإنسان ، رآه أهل العدل والتوحيد مسببا عن اختيار الإنسان الحر لأفعاله ، طاعة كانت هذه الأفعال أو عصيانا فلله علم ، لا ينكره العدليون ، وللإنسان اختيار لا يحد من آفاقه هذا العلم الإلهى .. وهذا هو الموطن الثامن من المواطن التى اخترناها للتمثيل بواسطتها على تفرقة أهل العدل والتوحيد بين ما هو فعل الله ــ سبحانه ــ وما هو فعل للإنسان الحر المختار... وذلك عندما حددوا بدقة وحسم ووضوح : ماذا لله ؟ وماذا للإنسان ؟؟ ..

---

(٣٤) المنية والأمل . ص ٨ ، ٩ .

الفَصــل السادس
القضية عند : ابن عربي .. وابن رشد

فى الفصول التى تقدمت ، تناولنا العديد من النقاط التى أبرزت قضية «الجبر» و«الاختيار» ، «الاستبداد» و«الحرية» بالنسبة للإنسان ، من خلال العرض والتقييم لوجهات النظر المختلفة والمتصارعة فى حقل هذه الأفكار..

ولقد كان تناولنا لهذه القضية حتى الآن فى إطار علم الكلام أساسا وبالدرجة الأولـى فعرضنا لمواقف المجبرة على اختلاف مدارسهم وفرقهم ـ وكلهم متكلمون ـ ولمواقف القائلين بالعدل والتوحيد ، وهم فى الأساس متكلمون ، وإن كانوا قد أصابوا شيئا غير قليل من علوم الفلسفة ، وخالطت أفكارهم فى العلوم الإلهية «قيم» و«مفاهيم» فلسفية ، واستخدموا ـ وبخاصة المعتزلة ـ أدوات الفلسفة فى البحث والاستدلال .

وفى هذا الفصل نقدم رأى «ابن عربي»[1] فى هذه القضية وذلك الصراع ، وكذلك رأى «ابن رشد»[2].. باعتبار أن موقفيْهما هما امتداد للآراء المختلفة والكلامية التى حفل بها

---

(١) هو أبو بكر محمد بن على محى الدين بن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠ م) ، ولد فى «مرسية» ببلاد الأندلس ، وتوفى «بدمشق» . وله قدم راسخة جدا فى ميدان التصوف ، وتأثيراته قد تعدت حدود العالم الاسلامى والناطقين باللغة العربية ، ويلقب فى هذا الميدان «بالشيخ الأكبر».. وهو أبرز القائلين بنظرية «وحدة الوجود» فى هذا الميدان على الاطلاق.. وله مؤلفات كثيرة من أهمها (الفتوحات المكية) ، كما يعد كتابه (فصوص الحكم) أكثر مؤلفاته تجسيدا لنظريته فى وحدة الوجود .

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) .. ولد فى «قرطبة» أواخر عهد «المرابطين» ، وبلغ به العقل العربى الفلسفى قمته ، عندما انجز الرد على هجوم «الغزالى» على الفلسفة والفلاسفة . بتأليف كتاب (تهافت التهافت) ردا على كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالى.. ولقد لخص ابن رشـد «منهجه» فى كتابه الصغير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).. كما قدم تصورا لقضايا العلوم الإلهية يتناسب مع عقول الجمهور واستعداداتهم فى كتابه (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، فجسد فى هذه الكتب الثلاثة اضافته الجادة فى التوفيق ما بين التصورات الفلسفية والتصورات الدينية للكون والوجود.. هذا إلى جانب أكثر من مائة كتاب ورسالة صنفها على أعمال أرسطو ، واستحق بها لقب الشارح الأكبر لفلسفة حكيم اليونان . انظر تقديمنا لتحقيق (فصل

التراث العربى الإسلامى حول هذه القضية ، ولكن فى حقل آخر متميز بعض الشىء عن حقل المتكلمين ..

فابن عربى نموذج للمتصوفين الفلاسفة ، الذين تعدت اهتماماتهم دائرة الرياضات الروحية ، وطرقوا أبواب البحث فيما وراء الطبيعة ، ولكن بمنهج غير منهج الفلاسفة العقلانيين .. فبدلا من أن يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع أحكام العقل ومعطيات البرهان ، نراهم قد أولوها تأويلا مغرقا فى الغرابة حينا ، وفى أحيان أخرى نراهم قد لووا عنق النص غير ملتزمين الالتزام الكلى بقواعد التأويل العربية ، وذلك فى سبيل جعل معطيات « الذوق » و « الشهود »[3] الصوفية هى الحكم والمعيار فى تفسير هذه النصوص .

وحتى نفهم موقف ابن عربى من قضية « الجبر» و « الاختيار » ، « وحرية الإنسان واختياره » ، بل وفى أى موقف من مواقفه الفكرية ، فلابد أن نعى تماما أن نظريته فى « وحدة الوجود » ، وإيمانه بوحدة « الحق » (الله) و « الخلق » (الطبيعة) إنما هى القاسم المشترك الأعظم الذى يجمع كافة أفكاره ووجهات نظره فى أى موضوع من الموضـوعات فوحده الوجود هى المنظار الذى أبصر من خلاله هذا الفيلسوف المتصوف كل شىء ، سواء أكان ذلك فى عالم الفكر أو عالم السلوك .

وهناك حقيقة ثانية لابد من الاشارة إليها بين يدى موقف ابن عربى هذا ، تتعلق بأفكار الذين ذهبوا مذهب « وحدة الوجود » من المفكرين والفلاسفة والمتصوفين ، مسلمين كانوا أم غير مسلمين ، وهى العلاقة بين « الحق » وبين « الخلق » ، وأيهما الأصل وأيهما الفرع ؟؟ .. وذلك لأن الذين رأوا أن الأصل والأساس هو « الحق » قد عرفوا بالإلهيين من أنصار وحدة الوجود بينما الذين رأوا فى « الحق » ظلا « للخلق » قد عرفوا بالماديين .. ونحن نجد نموذجا لهؤلاء الماديين من انصار وحدة الوجود فى الفيلسوف « سبينوزا » (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) ، الذى رأى أن فكرة الله « شاملة لكل شىء ، ولما كان فهم الأشياء هو فى رأى اسبينوزا فهم الله أيضا ، فإن كل تفكير فى أى موضوع فرعى من موضوعات المعرفة يعد فى الوقت ذاته تفكيرا فى الله ... ويزداد هذا الرأى قوة إذا نظر إلى فلسفة اسبينوزا بأسرها من خلال معادلته الأساسية ، الله

= المقال) وكذلك دراستنا عن (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد) طبعة دار المعارف . القاهرة .

(٣) سبيل للمعرفة عند الصوفية ، يتمثل فى نور عرفانى يقيمة الصوفية مقام الحقائق المادية والمنطق والبرهان العقلى عند الفيلسوف العقلانى .. وهو مقام يسلك الصوفية للوصول إليه سبيل الرياضات الروحية .. وهو بالطبع موضع انكارورفض من أهل المنطق والبرهان .

ـ الطبيعة .. فهذه المعادلة إذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها تجعل البحث فى الطبيعة ذاتها ، سواء فى مجموعها أو فى تفاصيلها ، يستنفد بذاته كل أطراف المعرفة . وفى هذه الحالة تغدو فكرة الله عنصرا يمكن حذفه من فلسفة اسبينوزا ، على أساس أنها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى التى اعتاد اسبينوزا أن يعبر بها عن أفكاره المغايرة لكل الفلسفات المدرسية »[٤] .

فاسبينوزا يقول بوحدة الوجود ، وحدة الله والطبيعة ، ولكن .. على الرغم من عبارته التى يقول فيها : إن «كل ما يوجد ، يوجد فى الله ، ولا يمكن أن يوجد شىء أو يتصور دون الله »[٥] على الرغم من هذه العبارة وأشباهها ، إلا أننا نجد أن الأساس عنده إنما هى الطبيعة ، ومن هنا كان الله عنده مجرد فكرة يمكن تحصيلها عندما نفهم الطبيعة جزئيا وكليا فهما فلسفيا ..

فأين مكان ابن عربى من هذه القضية ، قضية العلاقة بين « الحق » وبين « الخلق » ؟ وأيهما الأصل ، وأيهما الفرع ؟؟ .. إن الاجابة على هذا التساؤل ، والوصول إلى رأى محدد فى هذه القضية ، هامان بالنسبة لجلاء موقف هذا الفيلسوف المتصوف من قضية «الحرية والاختيار» بالنسبة للإنسان .. كما سيتضح بعد قليل .. فما هو موقفه إذا من هذا الموضوع ؟؟ ..

يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى : إن ابن عربى قد « غلّب جانب «الحق» على جانب «الخلق» فى الوحدة الوجودية ، حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود له إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل »[٦] .

ونحن ، بالطبع ، لا نريد أن نناقش صحة هذا الرأى فى وحدة الوجود عند ابن عربى لأن ذلك خارج عن نطاق هذا البحث وغرضه ، وإنما نريد أن نقول إن وجهة النظر هذه لا تستقيم ولا تثبت عندما ندرس رأى ابن عربى فى الحرية الإنسانية وقضية «الجبر» و « الاختيار » .. وهى القضية التى نظر إليها ، كعادته دائما وأبدا ، من خلال منظار وحدة الوجود ..

ذلك أن الدراسات الإسلامية لهذه القضية ، مثلها كمثل الدراسات الكلامية واللاهوتية فى الأديان الأخرى ، قد نظرت إليها وناقشتها وأعطت فيها الرأى والحكم ، وفى تصورها أن

---

(٤) د . فؤاد زكريا (سبينوزا) ص ١٣٢ ، ١٣٣ ، الطبعة الأولى . القاهرة .

(٥) المرجع السابق . ص ١٥٣ .

(٦) تقديم د . أبو العلا عفيفى لكتاب ابن عربى (فصوص الحكم) ص ٣٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

« الإنسان » (الخلق) فيها طرف ، و « الله » (الحق) ظرف آخر ، ثم توزعتهم الاتجاهات واختلفت بهم المواقف والسبل حول : من الذى يخلق أفعال الإنسان المنسوبة له والمتعلقة به ؟؟ ولمن القدرة والارادة والمشيئة والاستطاعة ؟ وما هى حدود الحرية التى يتمتع بها كل طرف من الأطراف ؟؟ ..

ولما كان ابن عربى قد نظر إلى هذه القضية من خلال منظار « وحدة الوجود » وحدة « الحق » و « الخلق » ، فأى الطرفين عنده هو الأساس ؟ وأيهما هو صانع هذه الأفعال والمسئول عنها ؟ الحق ؟ أم الخلق ؟ .. الله ؟ أم الإنسان ؟ ..

ونحن نستطيع ــ اجابة على هذا السؤال ــ أن نقول : **إن ابن** عربى قد رأى أن الإنسان هو مصدر الأفعال ، وأكثر من هذا ، فلقد رأى فى « الحق » طرفا تابعا « للخلق » فى هذا المضمار ؟! ! .. أما نصوصه الدالة على ذلك فإنها كثيرة جدا ، وسنختار منها مالا يتطرق إليه الشك أو التأويل فى هذا السبيل :

* فهو يحدثنا عن أن الله هو الذى **يحكم** فى الأشياء ، أى يقضى .. ولكن ذلك لا يعنى أنه يرى « القضاء » على الأشياء ، و « الحكم » على الإنسان أمرا آتيا من قبل الله ــ سبحانه ــ ابتداء ، لأنه يرى أن هذا « القضاء » الإلهى هو أمر تابع « للعلم » الإلهى ، و « العلم » الإلهى ــ كما يرى ابن عربى ــ تابع « للأشياء » ونابع منها ، ومن ثم فإن « الأشياء » هى التى « تقضى وتحكم » فى واقع الأمر وحقيقة المسألة ..

فهو ، مثلا ، يقول : « إعلم أن القضاء : حكم الله فى الأشياء ، وحكم الله فى الأشياء على حد علمه بها وفيها . **وعلم الله فى الأشياء ما أعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها . والقدر : توقيت ما هى عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد . فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها .. وهذا هو عين سر القدر (لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد)** [7] (فلله الحجة البالغة) [8] . **فالحاكم فى التحقيق تابع لعين المسألة التى يحكم فيها ، بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه ، بما هو فيه ، حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك ، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان** ... فالله أعطى كل شىء خلقه ، فينزل بقدر ما يشاء ، **وما يشاء إلا ما علم ، فحكم به ، وما علم ــ كما قلناه ــ إلا بما أعطاه المعلوم**

---

(٧) سورة ق : ٣٧ .

(٨) سورة الأنعام : ١٤٩ .

فالتوقيت فى الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والارادة والمشيئة تبع للقدر »[٩] .

بل إننا نجد ابن عربى يجهر بالقول بأن « الحكم » الذى هو « القضاء » ، وإن نسب إلى « الحق » ، إلا أن الحقيقة وذات الأمر ـ فى رأيه ـ أننا نحن الذين « نحكم ونقضى » لا « الحق » ، وذلك عندما يقول : إن « الحق » « ما يحكم علينا إلا بنا ، لا ، **بل نحن نحكم علينا بنا ، ولكن فيه »**[١٠] .

فهو هنا يرجع القضاء ، الذى هو الحكم فى الأشياء ، وكذلك القدر ، الذى هو توقيت ما عليه هذه الأشياء فى أعيانها وأحوالها الثابتة ، إلى علم الله بما عليه هذه الأشياء ، ومن ثم فلا شىء هنا أكثر من وقوع وحدوث وظهور ما عليه هذه الأشياء من هذه الأشياء ذاتها .. وهو رأى فى العلم الإلهى يتفق تماما مع ما سبق إن أوردناه لأهل العدل والتوحيد فى هذا المقام ، فى الفقرة « ح » من الفصل الخامس بهذا الكتاب .

* ثم يزيد ابن عربى هذه القضية حسما وإيضاحا عندما يؤكد مسئولية « الخلق » عن أفعالهم ، ومن ثم « منطقية » حسابهم ومجازاتهم عليها ، ويناقش هذه القضية من خلال حديثه عن صدور « علم الله » عن ذوات الخلق ، وتبعية هذا العلم للمعلوم ـ كما قدمنا ـ فيقول معلقا على قوله ـ سبحانه ـ : (وهو أعلم بالمهتدين)[١١] : « أى بالذين أعطوه العلم بهدايتهم فى حال عدمهم بأعيانهم الثابتة ، فأثبت **أن العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمنا فى ثبات عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده**[١٢] ، **وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون** ، فلذلك قال : (وهو أعلم بالمهتدين) ، فلما قال مثل هذا قال أيضا : (ما يبدل القول لدى) ، **لأن قولى على حد علمى فى خلقى** ، (وما أنا بظلام للعبيد)[١٣] ، أى : ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به[١٤] ، **بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من أنفسهم مما هم عليه** ، فإن كان ظلم فهم الظالمون ، ولذلك قال : (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)[١٥] فما ظلمهم الله ، كذلك ما قلنا

---

(٩) فصوص الحكم . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(١٠) المصدر السابق . ص ٨٢ .

(١١) سورة النحل : ١٢٥ .

(١٢) راجع فى موضوع « الأعيان الثابتة » عند ابن عربى ، مقال د . محمود قاسم عن فكرة اللامتناهيات عند ليبنتز وابن عربى) مجلة (المجلة) القاهرة عدد يناير سنة ١٩٧٠ م

(١٣) سورة ق : ٢٩ .

(١٤) وهى نظرية عدم تكليف الله الناس مالا يطيقون التى يقول بها المعتزلة فى مواجهة الجبرية .

(١٥) سورة الأعراف : ١٦٠ .

لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول ، فلنا القول منا ، ولهم الأمتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم ..

فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم
إلا يكونون منا فنحن لا شك منهم »[١٦]

كما يرى ابن عربى أن « مشيئة » الله تابعة لعلمه ، الذى هو معلول للمعلومات « فمشيئته أحدية التعلق ، وهى نسبة تابعة للعلم ، والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك ، **فليس للعالم أثر فى المعلوم ، بل للمعلوم أثر فى العلم** ، فيعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه »[١٧] .

كما يرى أن الإنسان هو مصدر ما يقع له من خير أو غيره ، إذ « **لا يعود على** « **الممكنات** » **من** « **الحق** » **إلا ما تعطيه ذواتهم فى أحوالهم** ، فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعم ذاته ومعذبها ، فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه »[١٨] ، وهو موقف فى المسئولية عن الفعل ، وعلاقتها بالجزاء والثواب والعقاب متفق تماما مع ما قال به أهل العدل والتوحيد فى هذا المقام .

* أما عن دور « الحق » فى هذا الميدان ، وأى الأشياء له ، ومن صنعه ، وماذا تبقى من « الخلق » « للحق » عند ابن عربى فى هذا الصدد ، فإن ذلك يتضح من قوله ـ مخاطبا الإنسان « الخلق » ـ : إن « الحق ليس ليس له إلا افاضة الوجود عليك ، أما « الحكم » أى « القضاء » فإنه « لك عليك ، فلا تحمد إلا نفسك ، ولا تذم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود ، لأن ذلك له لا لك ، فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود ، فتعين عليه ما تعين عليك ، فالأمر منه إليك ومنك إليه ، غير أنك تسمى مكلفا ، **وما كلفك إلا**

---

(١٦) فصوص الحكم ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(١٧) المصدر السابق . ص ٨٢ ، ٨٣ ... ورأى ابن عربى هذا فى العلم الإلهى وتبعيته للمعلوم هو على عكس رأى ابن رشد فيه .. انظر (ضميمة العلم الإلهى) لابن رشد فى ذيل الطبعة التى حققناها لكتابه (فصل المقال) ، وانظر كذلك الفصل الذى كتبناه عن (نظرية المعرفة) عنده فى كتابنا (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد) ص ٨٦ ــ ٩٣ طبعة دار المعارف . سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية .

(١٨) فصوص الحكم . ص ٩٦ .

بما قلت له : كلفنى ، بحالك وبما أنت عليه ، ولا يسمى مكلفا ، اسم مفعول »[١٩] فكأن ابن عربى يعيد علينا هنا مبحث أهل العدل والتوحيد الذى عرضنا له فى الفصل السابق من هذا الكتاب ، الذى ناقشوا فيه : ماذا لله ؟ وماذا للإنسان ؟؟ .. وهو فى هذا المقام يرى أن الذى لله هو « افاضة الوجود » على الخلق ، وما عدا ذلك فهو للخلق لا للحق ..

وفى العلاقة بين « الإنسان » (الخلق) وبين « الدين والشرع والناموس » يرى ابن عربى أن الإنسان هو صانع الدين ومنشئه ، بينما التشريع ووضع الأحكام من صنع « الحق » ، فهو يتحدث عن « ....(إن الدين عند الله الإسلام)[٢٠] ، وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك ، والذى من عند الله تعالى هو الشرع الذى انقدت أنت إليه ، فالدين الانقياد والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى ، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذى **قام بالدين وأقامه ، أى أنشأه** ، كما يقيم الصلاة ، **فالعبد هو المنشىء للدين والحق هو الواضع للأحكام** ، فالانقياد هو عين فعلك ، **فالدين من فعلك . فما سعدت إلا بما كان منك** »[٢١] .

وفى القضية المتعلقة : بمن الذى يكوّن الأشياء ؟ ألله هذا التكوين ؟ أم هو من صنع نفس الأشياء ؟؟ .. فى هذه القضية يطالعنا موقف لابن عربى لعله أخطر من كثير من مواقفه السابقة ، وأشد منها جرأة .. وذلك عندما يرى أن الذى « لله » (الحق) هنا هو « الأمر » بالتكوين فقط ، أما « نفس » التكوين ، فهو صادر عن نفس الأشياء ، وهو يحدثنا عن هذه القضية بمناسبة تفسيره لقول الله ـ سبحانه وتعالى ـ : (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)[٢٢] ، فيقول : « **فنسب التكوين لنفس الأشياء** ، عن أمر الله ، وهو الصادق فى قوله ، **وهذا هو المعقول فى نفس الأمر** » ، ثم يضرب لذلك مثلا توضيحيا ، فيستطرد قائلا : « كما يقول الآمر ، الذى يخاف فلا يعصى ، لعبده : قم ، فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده . **فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام** ، **والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد** »[٢٣]

فإبن عربى ، من كل هذا الذى قدمنا له وعنه ، لا يقول إن الإنسان مجبر ، بل يقف

---

(١٩)المصدر السابق . ص ٨٣ .

(٢٠) سورة آل عمران : ١٩ .

(٢١) فصوص الحكم . ص ٩٤ ، ٩٥ ... قارن هذه الكلمة برأى « ثمامة بن أشرس » عن خلق الإنسان « الإيمان » وخلق الله « الدعوة للإيمان والارشاد إليه » (الشرع) فى فقرة « الهداية والاضلال » فى الفصل السابع من هذا الكتاب .

(٢٢) سورة النحل : ٤٠ .

(٢٣) فصوص الحكم . ص ١١٦ .

عكس هذا الموقف على خط مستقيم ... وإذا جاز أن تنسب إليه أفكار « جبرية » ، فانه يرى هذا الجبر من نصيب « الحق » لا من نصيب « الخلق » ، لأنه قد رأى حكم « الحق » تابعا لعلمه ، وعلمه تابعا للمعلوم .. وذهب إلى أن الحكم هنا لنا ومنا فى حقيقة الأمر ونهاية المطاف ، هذا هو موقفه الذى هدانا إليه هو بنصوصه ، وهى النصوص التى تنكر أن يكون الرجل جبريا ، كما ذهب إلى ذلك بعض دارسيه(٢٤) .

ونحن إذا شئنا أن نضع مذهبه هذا فى مكانه بين المذاهب التى تناولت قضية « الجبر » و « الاختيار » ، قلنا صراحة : إنه نصير للحرية الإنسانية والاختيار الإنسانى ، وإنه امتداد لفكر القائلين بالعدل فى هذا المجال ، وذلك من خلال مصطلحاته هو ، ونمط تفكيره الصوفى الفلسفى الخاص ، وصدورا من مذهبه المتميز فى وحدة الوجود .. وكل هذه الخصائص ، وإن ميزته عن أهل العدل ، إلا أنها لم تفرق بينه وبينهم ، بل لقد تناول القضية من موقعهم وكان فيها واضحا وحاسما ، بل وأكثر حسما ووضوحا فى بعض الأحيان ! .

* * *

أما عن موقف ابن رشد من هذه القضية ، فاننا نجده هو الآخر قد تناولها من خلال عرضه ونقده لمواقف علماء الكلام منها ، ومن ثم فإن موقفه هذا هو موقف فيلسوف عقلى يسوق الحديث للمتكلمين وجمهور المسلمين .. وذلك لأنه قد تناولها فى كتابه (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، وهو كتاب كرسه لعرض تصور العلوم الإلهية المتناسب مع عقل الجمهور(٢٥) وإن يكن قد احتفظ أثناء عرضه ، فى مواطن كثيرة ، بموقف الفيلسوف ..

فهو بحكم منهجه العقلى قد رفض الانطلاق فى بحثه لقضية « الحرية والاختيار » من مواقع التصوف والمتصوفة ، وبحكم اسلامه ومساهمته الخلاقة فى الحضارة العربية الإسلامية ، نراه قد ناقش هذا الموضوع انطلاقا من موقف النصوص القرآنية والأحاديث النبوية فى موضوع الحرية ، وكذلك انطلاقا من حكم العقل ورأيه فى هذا الصدد .. أى أنه انطلق لمبحثه هذا من موقع « الفلاسفة المتكلمين » الذين يتبنون المنهج العقلى ويتخذون البرهان أداة فى البحث عن الحقيقة ، دونما إغفال للفكر الإسلامى فى جوانبه الدينية ، أو اهمال لقضايا العقيدة التى

---

(٢٤) انظر ص ٢٢ من تعليقات د . أبو العلا عفيفى على (فصوص الحكم) .

(٢٥) انظر فى منهج ابن رشد الخاص بكتبه ومستوياتها وجمهورها : الفصل الأول من دراستنا (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد) ص ١٥ — ٣٣ .

تشغل الحيز الأكبر فى الحياة النفسية والروحية لجماهير الناس ـ هذه الجماهير التى ساق لها ابن رشد كتاب (المناهج) الذى عالج فيه هذا الموضوع .

ولقد قاد المنهج العقلى أبا الوليد بن رشد إلى أن **يرفض** موقف « المجبرة الخلص » ، وكذلك موقف «الأشعرية» (المجبرة المتوسطين) ، فى هذه القضية ، كما قاده موقفه المتميز فى كتاب (المناهج) ، بسبب من طبيعة الجمهور الذى ساق له هذا الكتاب ، إلى أن **يخالف** المعتزلة [٢٦] ، وإن كان قد وقف على أرض قريبة من أرضهم ، بالقياس إلى موقفه من الأشعريين .

ذلك أن ابن رشد قد بدأ بحثه فى القضية بعد أن تبلورت من حولها فى تراثنا العربى الإسلامى نظريات متكاملة تمثلت فيها مواقف المدارس الفكرية والفرق والتيارات .. ولما كانت جميع الاتجاهات قد صاغت مصطلحات القضية ، واتخذت لها إطارا من القرآن الكريم ، فلقد نتج عن ذلك تمسك « المجبرة » ، على اختلاف فرقهم ، بظواهر بعض الآيات القرآنية التى توحى بأن الإنسان مجبر غير مختار ، كقوله تعالى : (إنا كل شىء خلقناه بقدر) [٢٧] ، وقوله : (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) [٢٨] ، وقوله : (وكل شىء عنده بمقدار) [٢٩] .. وذلك دون أن يؤولوا ظواهر هذه الآيات .

أما المعتزلة فإنهم قد أولوا هذه الآيات وأشباهها بما يوافق العقل الذى يحيل التكليف والحساب للإنسان إذا كان مجبرا لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال ، وبما يوافق الآيات القرآنية « المحكمة » ، غير « المتشابهة » التى زكت فكرة حرية الإنسان وانتصرت لاختياره ، مثل قوله تعالى : (أو يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير) [٣٠] ، وقوله : (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) [٣١] ، وقوله : (والذين كسبوا

---

(٢٦) مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ص ٢٣٢ .

(٢٧) سورة القمر : ٤٩ .

(٢٨) سورة الرعد : ٨ .

(٢٩) سورة الحديد : ٢٢ .

(٣٠) الشورى : ٣٤ .

(٣١) سورة الشورى : ٢٩ .

السيئات) [٣٢] ، وقوله : (لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت) [٣٣] ، وقوله : (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) [٣٤] ، وقوله : (جزاء بما كانوا يعملون) [٣٥] ، وقوله : (جزاء بما كانوا يكسبون) [٣٦] ، وقوله : (فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين) [٣٨] .

هكذا صنعت « المجبرة » .. وصنعت المعتزلة .. أما ابن رشد فلقد رام لنفسه ، أو إن شئنا الدقة رام لجمهور كتابه (المناهج) موقفا جديدا غير موقف القائلين بالجبر المطلق والقائلين بالحرية والاختيار .. ومن ثم وجدناه يقدم لنا رأيا مبتكرا يعلل فيه وبه ورود هذه الآيات التى تتناقض ظواهرها رغم اتحاد موضوعها ، وهو « الجبر والاختيار » ...

فهو **يرفض** موقف « المجبرة الخلص » لظهور فساده ، كما **يرفض** موقف الأشعرية الذين « راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا : إن للإنسان كسبا ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ، وهذا لا معنى له ، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله ـ سبحانه ـ ، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه » [٣٩] ..

وابن رشد وإن استخدم هنا منطق المعتزلة فى رفض نظرية « الكسب » الأشعرية ، إلا أنه لا يتبنى موقفهم كاملا من القضية ، كما قد يتبادر إلى الأذهان ، وإنما يتخذ لنفسه موقفا متميزا ، وذلك لأسباب عدة أهمها :

١ ـ أنه عندما رأى فى ظواهر نصوص القرآن الكريم ذلك « التعارض » بين الآيات التى توحى بحرية الإنسان واختياره ، والأخرى التى توحى بأنه مجبر غير مختار ، لم يقف موقف التأويل لجانب منها على اعتبار أنه « متشابه » ، ورده إلى مضمون الجانب الآخر باعتباره « محكما » ، كما صنع « المجبرة » و « المعتزلة » ، بل لقد اعتبر **أن مراد الشرع إنما هو موقف وسط بين « الجبر » و « الاختيار »** ، **وأن « الجمع » بين طرفى الخلاف « هو الذى قصده الشرع بتلك**

---

(٣٢) سورة يونس : ٢٧ .

(٣٣) سورة البقرة : ٢٨٦ .

(٣٤) سورة فصلت : ١٧ .

(٣٥) سورة الكهف : ٢٩ .

(٣٦) سورة الأحقاف : ١٤ ، الفرقان ١٥ ، والواقعة : ٢٤ ، والسجدة : ٣٢ .

(٣٧) سورة التوبة : ٥٢ ، ٩٥ .

(٣٨) سورة المائدة : ٣٠ .

(٣٩) مناهج الأدلة . ص ٢٢٤ .

الآيات العامة والأحاديث التى يظن بها التعارض »[٤٠] ، لأنه كان يسوق الحديث فى كتاب للجمهور ، وهو لا يجيز فى مثله التأويل .

٢ ـ أن ابن رشد قد رأى أن « التعارض » بين ظواهر النصوص قد وصل إلى نفس الآية الواحدة من آيات القرآن ، إذ أنه « ربما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى ، مثل قوله تعالى : (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم)[٤١] ، ثم قال فى هذه النازلة بعينها : (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله)[٤٢] ، ومثل قوله تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك)[٤٣] ، وقوله : (قل كل من عند الله)[٤٤] ...[٤٥] .

٣ ـ أما السبب الثالث لذلك الموقف الخاص بابن رشد فهو ـ فى رأيه ـ « تعارض الأدلة العقلية فى هذه المسألة ، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون ههنا أفعال ليست تجرى بمشيئة الله ولااختياره ، فيكون ههنا خالق غيرالله.. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله ، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق ، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لأن الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة »[٤٦] .

ولقد جعل ابن رشد من هذه الأسباب التى ساقها المقدمة الطبيعية لوجهة نظره التى رأى بها الإنسان حرا ، ولكنها الحرية المحكومة والمقيدة بالظروف والملابسات التى تحيط بهذا الإنسان ، فعندما **يريد** الإنسان فعل شىء ، **فهو** حر فى أن **يريد** ، ولكنه عندما يحاول وضع ارادته هذه فى التنفيذ والتطبيق ، فإن الشرط الضرورى لتمام ذلك هو انتفاء العوائق والعقبات المتمثلة فى الظروف المحيطة به والخارجة عن نطاق ارادته .

ونحن نعتقد أن هذا الثقل الذى أعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية هو الذى جعله يرى

---

(٤٠) المصدر السابق . ص ٢٢٧ .
(٤١) سورة آل عمران : ١٦٥ .
(٤٢) سورة آل عمران : ١٦٦ .
(٤٣) سورة النساء : ٧٩ .
(٤٤) سورة النساء : ٧٨ .
(٤٥) مناهج الأدلة ص ٢٢٣ .
(٤٦) المصدر السابق . ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

نطاق الحرية الإنسانية أقل مما رآه المعتزلة .. فلقد رأى فى الظروف الموضوعية قيودا تحد من حرية الإنسان فى وضع ارادته الحرة فى التطبيق ، وقدر هذه الظروف أكثر من تقدير المعتزلة لها .. ولعل مرجع ذلك هو الدفاع المستميت الذى خاضه إلى جانب فكرة السببية ، وارتباط المسببات بالأسباب ، ودور الأسباب فى ايجاد المسببات ، وذلك فى الصراع الفكرى الشهير الذى خاضه ضد الامام الغزالى (٤٥١ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٩ ـ ١١١٢ م) الذى أنكر علاقة السببية فى كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)(٤٧) .

فابن رشد يعترف بأن « لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا : بارادتنا ، وموافقة الأفعال التى من خارج لها » ، وهذه الأفعال التى من خارج ، أى الظروف الموضوعية « هى المعبر عنها بقدر الله »(٤٨) .

بل لقد أبصر ابن رشد أثر هذه الظروف الخارجية فى تكوين الارادة الحرة المنبعثة من داخل الإنسان المريد ، وقال : إنها « هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين ، فإن الارادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشىء ، **وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا من الأمور التى من خارج** »(٤٩) .. وهو رأى قد مال بموقفه كثيرا نحو القول « بالحتمية » الناتجة عن الطبيعة والظروف المحيطة بالإنسان ، لأنه قد جعل الظروف الطبيعية والموضوعية هى الحكم فى تحول الارادة إلى واقع أو اعاقة هذه العملية ، كما رأى أن هذه الظروف هى التى تشكل لنا هذه الارادة وتسبب « أن نريد أحد المتقابلين » مما جعلنا نقف بازاء نظرية مائلة « للحتمية » لاشك فيها ولاجدال(٥٠) .

ولعل ذلك هو السر فى **مخالفة** ابن رشد للمعتزلة ، وإنكاره أن يسمى الإنسان « خالقا » لأفعاله ، وذلك عندما قال : إنا « نرى أن الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة

---

(٤٧) تهافت الفلاسفة . ص ٢٤ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ .

(٤٨) مناهج الأدلة . ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٤٩) المصدر السابق . ص ٢٢٦ .

(٥٠) المصدر السابق . ص ٢٢٦ « هامش » .

قريبة ولا بعيدة ، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر »[٥١] كما سبق **وأنكر** موقف « المجبرة الخلص » ، وكذلك موقف الأشعريين ...

* * *

وهكذا وقف ابن عربي على أرض الحرية والاختيار للإنسان ، من منطلق الصوفية المتفلسفة ، وبمصطلحاته هو .. كما وقف ابن رشد ـ فى المناهج ـ قريبا من موقف المعتزلة ، مع اختلافات غير جوهرية نبعت أغلبيتها من طبيعة النص الذى ساق فيه حديثة عن الموضوع وهما حديث ونص وجههما بالدرجة الأولى إلى الجمهور ، لا إلى الخاصة من الراسخين فى العلم ، والفلاسفة أهل البرهان . وهو فى ذات الوقت قد رفض رفضا قاطعا فكر الجبر ، وهاجم مدارس المجبرة جميعا ودون استثناء .

---

(٥١) المصدر السابق . ص ٢٣١ .

الفَصـل السابع
الخير والشر.. الهداية والاضلال .. السببية ... بين المجبرة والمعتزلة .

وبعد هذا الوضوح الذى قدمنا به وجهات نظر كل من الجبرية ، بفرقهم المختلفة والمعتزلة ، وأهل العدل والتوحيد عموما ، فى قضية الجبر والاختيار ، والاستبداد والحرية بالنسبة للإنسان ، يأتى موضوع هذا الفصل كضرورة لابد منها لعقد مقارنة بين فكر الجبرية وفكر أهل العدل والتوحيد فى عدد من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع ، والتى لم نفرد لها فقرات خاصة ، ولم نتناولها تفصيلا فيما تقدم من فصول ، وكذلك عن عدد من النتائج المستخلصة من كلا الموقفين... وهذه القضايا هى :

١ ـ الخير والشر ، والنفع والضر ، والحسن والقبيح ..
٢ ـ الهداية والاضلال ..
٣ ـ السببية الكونية والسببية الإنسانية ..

* * *

(أ) الخير والشر :

فيما يتعلق بهذه القضية ، يختلف موقف المجبرة تمام الاختلاف عن موقف أهل العدل والتوحيد ، القائلين بالحرية والاختيار ، فالأولون يرون أن الخير هو ما سماه الله خيرا ودعا إليه ، والشر هو ما سماه شرا ونهى عنه ، كما يرونهما معامن خلق الله وصنعه ، واقعين بارادته ومشيئته ، لأنه لا يقع فى ملكه ـ سبحانه ـ إلا ما يريده ويشاؤه ، ولا دخل هنا للعقل الإنسانى فى تحديد الخير وتمييزه عن الشر ، إذ السماع والتشريع والأمر والنهى الإلهى عندهم ، هو الذى يحدد ما هو الخير النافع الحسن وما هو الشر الضار القبيح ، هكذا حكم المجبرة فى هذه القضية باطلاق وتعميم .

ولذلك رأينا الأشعرية ، وهم المجبرة المتوسطون ـ ومن باب أولى المجبرة الخلص ـ

« يؤكدون ... أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان ، فلا توصف الأفعال فى ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة ، بل مرجع ذلك إلى الشرع ، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك : **فالحسن هو ما يثنى الشرع على فاعله ، والقبيح هو ما يذمه عليه .. وأن العقل لا دخل له فى التمييز بين هذين الأمرين ، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسنا وخيرا ، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحا وشرا** . فالواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ....

والأشعرى نفسه يطبق مبدأه السابق تطبيقا عاما ، فيرى : **أن الله لو فعل شيئا نحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحا ، فله أن يخلد الأنبياء فى النار ، والكفار فى الجنة ، لأن ارادته مطلقة . وهو المالك فى خلقه يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد . فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا ، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا** »[1] . والله ـ سبحانه وتعالى ـ فى نظر الأشعرية وبمقاييسهم هذه ، « يريد الشر والخير ، والحسن والقبيح »[2] .

وهذا الموقف الذى اتخذه المجبرة فى هذه القضية هو أثر من آثار انكارهم حرية الإنسان واختياره وخلقه لأفعاله ، لأن اثبات الحرية والاختيار للإنسان ، والحكم بأن أفعاله من خلقه وتقديره ، يقتضيان أولا الحكم بقدرته على التمييز بين الأشياء والتفريق بين الأضداد وكذلك تعليل اختياره لهذا الفعل بالذات وكراهيته لذاك العمل بالتحديد ، ولابد لمن يثبت مسئولية الإنسان عن أفعاله ، بهذه المقاييس ، من أن يحكم بأن العقل الإنسانى قادر على الحكم بالحسن للحسن والقبح للقبيح دون أن يكون هناك نص أو أمر أو نهى أو تشريع يصف بالحسن أو بالقبح هذه الأفعال والأشياء ـ وهذا هو الموقف الذى وقفه وقال به أهل العدل والتوحيد .

* * *

ومن الأمور الجديرة بالانتباه فى هذا الصدد ، أن المعتزلة لم يقولوا بالحسن والقبح الذاتيين هكذا على سبيل التعميم والاطلاق ، وبالنسبة لكل « القيم » و « المفاهيم » و « الأشياء » ، ولم يروا أن المرجع فى التحسين والتقبيح ، وتمييز الخير من الشر والنافع من الضار هو العقل الإنسانى وحده فى كل الحالات .. فلقد ميزوا بين ما هو حسن فى ذاته

---

(١) د. محمود قاسم . مقدمة (مناهج الأدلة) لابن رشد . ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) المرجع السابق . ص ٥٨ .

يدرك العقل حسنه ويحكم به ، بصرف النظر عن التشريع والتكليف ، وبين ما هو حسن للأمر به والدعوة إليه .. وأيضا ميزوا بين ما هو شر فى ذاته ، يدرك العقل وحده ذلك فيه وبين ما هو شر للنهى عنه والتنفير منه .. وبمعنى آخر : نجدهم قد ميزوا بين ما هو « مطلق » من قيم الخير والشر ، يدركه العقل دون نصوص ، لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه ، وبين ما هو « نسبى » يتغير حكمه والموقف منه من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان ، ومن ثم فإن الموقف منه ، والحكم له بالحسن أو عليه بالقبح ، إنما يكون مرده النص والتشريع ، إذ العقل لا يستقل وحده بالحكم فيه ، أولا دخل له فى هذا الحكم أصلا ، كمثل الحالات التى وردت فيها أوامر ونواهٍ شرعية فى قضايا لا تتضح فيها أوجه الحسن والقبح ولا حكمة التشريع بالنسبة لعقل الإنسان ..

وهناك نصوص كثيرة فى آثار المعتزلة ، وعند الذين كتبوا عنهم ، تتحدث عن هذا التمييز ، وتنتصر لهذا الموقف الفكرى الناضج الذى اتخذوه فى هذا المقام .

فالأشعرى يحكى فى (مقالات الإسلاميين) عن « النظام » أنه كان يرى أن « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله ـ سبحانه ـ بها فهى : **قبيحة للنهى** ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله ـ سبحانه ـ فهى : **قبيحة لنفسها** ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه . وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله ـ سبحانه به **فهو حسن للأمر به** ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به **فهو حسن لنفسه** . »[3] .

فهنا أمور :

١ ـ قبيحة بسبب النهى عنها ، ولولا هذا النهى لجاز أن تكون حسنة .. وذلك مثل بعض الأطعمة والأشربة التى حرمت فى دين دون آخر ، وعند قوم دون الآخرين ، مثلا ..

٢ ـ وقبيحة لنفسها ، بصرف النظر عن النصوص ، بل إنها قبيحة حتى ولو أمرت بها ودعت إليها النصوص والتشريعات .

والأمر على هذا النحو والنمط فيما يتعلق بما هو حسن من الأمور .

* * *

(٣) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٣٥٦ .

والأمور التى يكون التحسين والتقبيح فيها بالعقل الإنسانى وحده ، هى التى يتبين فيها هذا العقل وجوه الحسن والقبح ، والعلاقة بينها وبين النفع والضرر .. والقاضى عبد الجبار يفيض فى الحديث عن هذه القضية الهامة ، فيقول : إن « الخير عندنا هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح »[٤] ، وأنه « قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ، ولا ضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه »[٥] ، فالسبيل إلى الحكم بالحسن أو القبح هنا إذا هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة ، مع انتفاء الضرر والقبح وهو سبيل العقل الإنسانى ، والمعيار الذى يميز به الإنسان النافع من الضار ... ومن ثم فليس الأمر والنهى هما معيار الحكم بالتحسين أو التقبيح ، إذ « أن الله تعالى لو اذن لنا فى الكذب لم يحسن ، لأن الاذن لا يخرجه من كونه كذبا »[٦] ، كما أن حكمنا على الفعل بأنه ظلم أو عدل لا يكون لجنس الفعل ، هكذا بشكل مطلق ، وإنما يكون بناء على تبين العقل الإنسانى للنفع أو الضرر المترتب عليه ، إذ « أن الظلم لو قبح لجنسه ، لوجب أن يقبح كل ضرر وألم ، وفى علمنا بأن فيه ما يحسن دلالة على فساد هذا القول . »[٧] .

ويزيد من أهمية هذه العلاقة التى أقامها المعتزلة بين الحسن والقبح وبين النفع والضرر أن النفع والضرر قد تعديا عندهم المفهوم الفردى المقصور على المصلحة الفردية للإنسان ذلك أنهم قد اعتبروا مصلحة الآخرين معيارا لتحديد المنفعة والمضرة ، كما اعتمدوا المنفعة والمضرة معيارا لتحديد وتمييز الحسن من القبيح .. فهم يرون **أن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق** بالآخرين ، « وأما ما يفعله الفاعل منا **بنفسه** ، لمنفعة أو دفع مضرة ، فإنه لا يوصف بذلك »[٨] .. وأنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت اكراه السلطة القاهرة ، مثلا ، فإن جواز ذلك مشروط بألا يكون فى ذلك « ما يتعدى ضرره إلى الغير ، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالاكراه ، بل يلزم المكرَه أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكرِه ... »[٩] .

---

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ ص ٣٣ .

(٥) المصدر السابق . جـ ٥ . ص ١٧٤ .

(٦) المصدر السابق جـ ٥ ص ١٧٦ .

(٧) المصدر السابق . جـ ٦ القسم الأول . ص ٧٧ .

(٨) المصدر السابق . جـ ٦ القسم الأول . ص ٤٨ .

(٩) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٠ .

فالحسن والقبح هنا قد صارت لها أبعاد اجتماعية ، لارتباطها بالمنفعة والمضرة ، وارتباط المنفعة والمضرة بالآخرين والغير أساسا وقبل كل شيء ...

ولقد رتب المعتزلة على موقفهم هذا نتائج عدة ، تتصل كلها بمعنى أساسى جاهدوا لابرازه وتأكيده ، هو مسئولية الإنسان الفاعل عن ما يصنع من أفعال .

فليس الأمر والنهى علة فى التحسين والتقبيح ، لأنهما لا يخرجان عن كونهما **طريقا من طرق الدلالة على الشيء** . هذا الشيء الذى هو حسن أو قبيح بصرف النظر عن هذه الدلالة ، بل ومن قبل حدوث هذه الدلالة .. إن الأمر والنهى مثلهما مثل العقل ، هما وسائل للاستدلال أو الدلالة ، وهما من ثم لاتكيفان وضع الأشياء التى هى ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل وفى استقلال عنه ، وأيضا قائمة بذواتها وأوصافها بصرف النظر عن الأوامر والنواهى والتشريعات .... والقاضى عبدالجبار يقول فى ذلك نصا هاما وحاسما ، عندما يذكر « **أن السمع (الأدلة) لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة ، كالعقل ... وانما كان كذلك ، لأن الدلالة على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة . وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر الصدق . فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن ، أو السمع ، لا يصح ، إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح .** »[10] .

فالعقل ، والسمع ، والعلم ، وكل ما يتعلق بأدوات الدلالة والاستدلال ، لا تحدد طبيعة الأشياء ، ولا تجعلها حسنة أو قبيحة ، إذ أن لهذه الأشياء قياما خاصا ومستقلا خارج مصدر هذه الأدوات ، ولحسنها وقبحها مرجع غير هذه الأدوات ..

ولقد ترتب على هذا الموقف الفكرى الناضج الذى اتخذه المعتزلة العديد من النتائج والأحكام التى قدموها وقالوا بها ، والتى ضربوا لها الأمثلة التطبيقية من الحياة الفكرية والعملية للناس .. فهم يرون مثلا أن مربوبيتنا للرب ، وعلمنا بألوهيته لنا ، ليستاهما علة مسئوليتنا ازاء أعمالنا ، وانما علة هذه المسئولية هى التمييز الإنسانى والمعرفة العقلية لوجوه الحسن والقبح فى الأشياء والأفعال ، وهم يديرون حوارا مع مخالفيهم حول هذه القضية فيقولون : « **فإن قيل** : ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهى ، أو لكوننا مربوبين

(١٠) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٦ . القسم الأول . ص ٦٤ ، ٦٥ .

محدَثين ، على ما يقوله هؤلاء المجبرة ؟؟ .. **قلنا** : انه لوكان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والانصاف أن يكونا قبيحيْن ، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكونا حسنين ، لأن العلة فيهما واحدة . والمعلوم خلافه ... وبعد ، فلوكان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهى والناهى ألا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح ، إما على جملة أو تفصيل . ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا النهى والناهى »(11) .

ويضربون لهذه القضية وذلك المعنى مثلا توضيحيا ثانيا ، عندما يقولون: «إننا نفرض الكلام فى رجل قاسى القلب ، جافى الفؤاد ، لا يبالى بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال ، وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه : يمنة أو يسرة . ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه احسانا »(12) .

كما أوصل هذا الموقف الفكرى المعتزلة إلى القول بأن التكليف يحدث للإنسان ببعض الواجبات حتى ولو لم يعلم الإنسان خالقه ومكلفه ـ سبحانه ـ لأن مناط التكليف فى هذه الحالات هو العقل الإنسانى وليس المناط هو العلم والمعرفة بتكليف الخالق للناس بواسطة الرسل والرسالات ، فرأوا « أن سائر ماكلفه المكلف من جهة العقل **يصح** منه أداؤه ، وإن لم يعرف ذات المنعم عليه ، والفصل بينه وبين غيره ، كما يصح منه أن يفعله إن لم يعلم أن له صانعا أصلا ، ولو كان من شرط **صحته** التقرب به إلى من يعبده ، لما **صح** ذلك منه مع الجهل به أصلا ، فإذا **صح** أن هذه الأفعال **تصح** منه على هذا الوجه ، لم يمتنع القول بأن المكلف **يصح** تكليفه وأداء ماكلفه وإن لم يعرف الذى أنعم عليه . والقول فى معرفة الله تعالى ، وسائر المعارف العقلية ، كالقول فى سائر العقليات ، فى أنه **يصح** منه على الوجه الذى كلف ، وإن لم يعرف المنعم عليه . »(13) .

فكما **تجب** معرفة الله دون تكليف نصى تشريعى ـ لأن هذه المعرفة يجب أن تسبق التصديق بالنص والتشريع ، بل هى شرط لهذا التصديق ـ وكما **تصح** هذه المعرفة ، على هذا الوجه ، كذلك **تصح** التكاليف ولو لم يعرف المكلف ذات المنعم عليه .

---

(11) شرح الأصول الخمسة . ص ٣١١ .

(12) المصدر السابق . ص ٣٠٨ .

(13) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ . ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

بل إنه ليست **الصحة** فقط هي وصف المعتزلة لمثل هذه الأعمال ، فلقد وصفها بعضهم بأنها **طاعة** ، عندما تحدث عن طاعة لايراد بها وجه الله ... وعلى الرغم من أن بعض أعداء المعتزلة قد حاولوا التشنيع عليهم بهذا الموقف الفكرى ، الذى تترتب عليه نتائج عدة منها : أن الملحدين الذين يجهلون ، ولا يجحدون ، وجود خالق لهذا الكون تعتبر أعمالهم الصالحة « **طاعات** » ، ويعد سلوكهم الذى تحكمه معايير المنطق والعقل وحدود الحسن والقبح من جملة « **الطاعات** » كذلك .. على الرغم من محاولات التشنيع على المعتزلة بهذا الموقف من قبل بعض خصومهم ــ كابن الراوندى مثلا ــ إلا أنهم لم ينكروه ولم يتنكروا له ، بل تمسكوا به ، وإن كانوا قد رأوا فى هذا المبحث مبحثا من اختصاص القلة المفكرة ، وليس من حق الجمهور أن يخوض فيه ، فقالوا : « إن الكلام فى طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة ، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط »[١٤] .

* * *

وكما قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين ، بصرف النظر عن النصوص ، كذلك قالوا فيهما بذلك بصرف النظر عن الفاعل لهما .. فالحسن حسن سواء أكان فاعله هو الإنسان أم كان فعلا للذات الإلهية ، كما أن وصف القبح لا ينتفى عن الفعل القبيح بسبب من نسبة البعض هذا الفعل إلى الله ... ومن هنا كان رأيهم أن الله ــ سبحانه ــ لا يريد الشر ولا يخلقه ، لأن ذلك مما يتنافى مع العدل والتنزيه ، فعندهم « أن الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .... إنا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ، ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلما ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له ، سواء كان مالكا أو لم يكن مالكا. وبعد فانا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ، فإن أحدنا لو أنفق عمره فى بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد فى تزويقها وتحسينها ، ثم أخذ فى هدمها ، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه ، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم[١٥] ، ثم أراد أن يحرقها ، فإنه يمنع من احراقها واشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بل يصفع دونه. فإن قيل : إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور

---

(١٤) الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . ص ٧٥ .

(١٥) من معانيه : شيء نفيس من الكساء ، كالخز .. الخ .. واصل « البرس » القطن وقيل : شبيه بالقطن وقيل : قطن البردى .. انظر لسان العرب ، مادة « برس » .

ولا يحسن منه ذلك ، لأنه ليس بمالك حقيقة ، قلنا : المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يمنع من كونه مالكا ؟ ... »[١٦]

فالحسن حسن ، والقبيح قبيح ، بصرف النظر عن الفاعل لهما ، إنسانا كان أو غيره وبصرف النظر كذلك عن صفة هذا الفاعل ، مالكا كان أم غير مالك .

وهكذا رأى المعتزلة أن الحسن والقبح ذاتيان ، ومن الممكن أن يدركهما العقل عندما يدرك وجه كل منهما دونما حاجة إلى أمر أو نهى ، وذلك عندما يكون الأمر متعلقا بالقيم الأساسية ذات الطابع « المطلق » والحكم العام ، مثل الخير والشر ، والعدل والظلم والصدق والكذب .. الخ .. الخ .. أما الأفعال الجزئية ، ذات الطابع المتغير بتغير الزمان والمكان ، وذات النفع أو الضرر « النسبى » ، فإن الحكم لها أو عليها مرتبط بالتشريع والنصوص والاجتهاد ، وهى سبل للعقل فى بعضها ، أيضا ، مدخل كبير..

ولم يؤد تعميم المعتزلة لأحكامهم هذه بالنسبة للذات الإلهية ، إلى اساءة الأدب فى حقها ، لأنهم قد نزهوها عن فعل الشر وارادته ، فنزهوها بذلك عن الظلم ، ورأوا أن مجال خلقها وإبداعها إنما هو الخير والصلاح والأصلح بالنسبة للإنسان .

(ب) الهداية والإضلال :

وبصدد الهداية والإضلال برز الموقفان المتعارضان لكل من المجبرة وأهل العدل والتوحيد .. فالمجبرة قالوا : إنهما من الله ، وهو صانعهما وخالقهما والملقى بهما فى القلوب قلوب من أراد لهم الهداية ومن أراد لهم الاضلال .. واستشهدوا على موقفهم هذا بآيات من القرآن الكريم رأوا فى ظاهرها سندا لقولهم ، مثل قوله تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت عليه الضلالة .)[١٧] ، وقوله : (إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدى من يضل .)[١٨] ، وقوله : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره

---

(١٦) شرح الأصول الخمسة . ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

(١٧) سورة النحل : ٣٦ .

(١٨) سورة النحل : ٣٧ .

ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء)[19] ، وقوله : (يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء)[20] ...

وهذه الآيات التى استند المجبرة إلى ظواهرها ، أول المعتزلة بعضها ، ورأوها من « المتشابه » الذى لابد من رده إلى الآيات « المحكمة » الحاسمة فى الدلالة ، من مثل قوله تعالى : (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى .)[21] ، وقوله : (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ، إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا .)[22] ... كما فسروا بعضها عن طريق السياق ، أو على ضوء آيات أخرى أسهمت فى الحكم للإنسان بالحرية والاختيار .[23] .

وهناك متكلمون من أهل الظاهر حاولوا التوفيق بين هذه الآيات ، التى يبدو التعارض والتناقض بين ظاهرها ، وذلك باعتبارها جميعا كلام الله ــ سبحانه ــ « وكله حق لا يتعارض ولا يبطل بعضه بعضا » فوافقوا أهل العدل والتوحيد على أن الهدى هديان : هدى من الله ، وهدى منسوب للإنسان ، وكذلك الإضلال ، فقالوا : «إن الله تعالى أخبر أنه هدى ثمود فلم يهتدوا ، وهدى الناس كلهم السبيل ، ثم هم بعد إما شاكراً وإما كفوراً وأخبر تعالى فى الآيات الأخرى أنه هدى قوما فاهتدوا ، ولم يهد آخرين فلم يهتدوا . فعلمنا ضرورة أن الهدى الذى أعطاه الله ــ عز وجل ــ جميع الناس هو غير الذى أعطاه بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم إياه . وهذا أمر معلوم بضرورة العقل وبديهته ، فإذا لا شك فى ذلك ، فقد لاح الأمر ، وهو : أن الهدى فى اللغة العربية من الأسماء المشتركة ، وهى التى يقع الاسم منها على مسميين مختلفين بنوعيهما فصاعدا ، فالهدى يكون بمعنى الدلالة ، تقول : هديت فلانا الطريق ، بمعنى أريته أياه ووقفته عليه وأعلمته إياه ، سواء سلكه أو تركه وتقول : فلان هاد بالطريق ، أى دليل فيه ، فهذا الهدى الذى هداه الله ثمود وجميع الجن والملائكة وجميع الانس ، كافرهم ومؤمنهم ، لأنه تعالى دلهم على الطاعات

---

(١٩) سورة الأنعام : ١٢٥ .

(٢٠) سورة النحل : ٩٣ ، والمدثر : ٣١ .

(٢١) سورة فصلت : ١٧ .

(٢٢) سورة الإنسان : ٢ ــ ٤ .

(٢٣) فى دراسة منهجهم فى تفسير هذه الآيات راجع تقديمنا للجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

والمعاصي ، وعرفهم ما يسخط مما يرضي ، فهذا معنى . ويكون الهدى بمعنى التوفيق والعون على الخير والتيسير له **وخلقه** لقبول الخير في النفوس ، فهذا هو الذى **أعطاه** الله ــ عز وجل ــ الملائكة كلهم والمهتدين من الانس والجن ، **ومنعه** الكفار من الطائفتين والفاسقين فيما فسقوا فيه ، ولو أعطاهم إياه تعالى لما كفروا ولا فسقوا . »[٢٤] .

كذلك ميز أهل الظاهر هؤلاء بين هدى الله وهدى الرسول ، فقالوا بصدد قول الله ــ سبحانه ــ : (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء)[٢٥] وقوله : (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم)[٢٦] : أنه قد « صح يقينا أن الهدى الواجب على النبى ، صلى الله عليه وسلم ، هو الدلالة وتعليم الدين ، وهو غير الهدى الذى ليس هو عليه ، وإنما هو لله وحده .. »[٢٧]

كما التزموا (أهل الظاهر) نفس التقسيم والتمييز عند الحديث عن الإضلال ، فقالوا : « إننا لا ننكر اضلال المجرمين ، واضلال ابليس لهم ، ولكنه اضلال آخر ليس اضلال الله تعالى لهم ... بين تعالى ، فى نص القرآن ، أن إضلاله لمن أضل من عباده إنما هو أن **يضيق** صدره عن قبول الإيمان وأن **يحرجه** حتى لا يرغب فى تفهمه والجنوح إليه ولا يصبر عليه ويوعر عليه الرجوع إلى الحق حتى يكون كأنه يتكلف فى ذلك الصعود إلى السماء ... وأما كل ما جاء فى القرآن من إضلال الشياطين للناس وانسائهم اياهم ذكر الله تعالى ، وتزيينهم لهم ، ووسوستهم ، وفعل بعض الناس ذلك ببعض ، فصحيح كما جاء فى القرآن دون تكلف ، وهذا كله **القاء لما ذكرنا فى قلوب الناس ، وهو من الله تعالى ، خالق لكل ذلك فى القلوب ، وخالق لأفعال هؤلاء المضلين من الجن والإنس** »[٢٨]

غير أن ذلك التمييز والتقسيم ، الذى قال به أهل الظاهر ، لا يصح أن يخدعنا عن جوهر الخلاف ولب القضية ، فنحسب فيه التقاء بين هؤلاء الجبرية وبين المعتزلة والقائلين بالعدل ، الذين ميزوا كذلك بين ما هو فعل لله ــ سبحانه ــ وما هو فعل للإنسان فى هذا المقام . ولقد سبق الحديث عن ذلك فى الفصل الخامس ــ ذلك أن ابن حزم لا يخرج هنا

---

(٢٤) ابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) جـ ٣ . ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٢٥) سورة البقرة : ٢٧٢ .

(٢٦) سورة الشورى : ٥٢ .

(٢٧) الفصل فى الملل والأهواء والنحل . جـ ٣ . ص ٤٦ .

(٢٨) المصدر السابق . جـ ٣ . ص ٤٧ ، ٤٨ .

عن إطار المجبرة المتوسطين الذين قلما تقودنا حلولهم الوسط ، فى النهاية ، إلى شىء جديد ذى بال يختلف عن موقف المجبرة الخلص الأولين ... فالهدى الذى ينسبه ابن حزم إلى الملائكة والمهتدين من الانس والجن ، والذى أسماه « التوفيق والعون على الخير ، والتيسير له » قد حكم بأنه **خلق الله وفعله** ، « أعطاه الله » للمهتدين ، « ومنعه الكفار » ... فليس هو إذا من فعل المهتدين ولا من خلقهم ـ كما هو رأى المعتزلة ـ حتى يكون هناك لقاء أو حتى تقارب مع أهل العدل والتوحيد فى هذا المقام .

ومثل ذلك الإضلال المنسوب لابليس والمضلين من الإنس ، يراه ابن حزم **فعلا لله ومن خلقه** ، القاه فى قلوب الناس ، « وهو من الله تعالى ، خالق لكل ذلك فى القلوب وخالق لأفعال هؤلاء المضلين من الجن والإنس » ... فهو موقف شبيه بموقف هذا الفريق من المجبرة ازاء نظرية « الكسب » ، التى لم تضف جديدا ذا بال إلى الموقف الجبرى الخالص من مشكلة خلق الإنسان للأفعال وعلاقته بالحرية والاختيار .

أما موقف المعتزلة ، وأهل العدل والتوحيد ، من الهداية والإضلال ، فهو النقيض من موقف المجبرة ، فهم يرون الإنسان خالقا لأفعاله ، ومن ثم يرون أن الهداية ، بمعنى سلوك طريق الإيمان ، فعل للإنسان ، كما يرون أن الإضلال ، بمعنى تنكب طريق الهداية ، فعله كذلك .. وبلغ بهم الوضوح والحسم فى هذا الموقف إلى حد القول بأن « الإيمان » هو فعل الإنسان ، وليس فعلاً لله ، ومن ثم فإن الذى يستحق الثناء والحمد على « الإيمان » هو الإنسان المؤمن ، لا الله ـ سبحانه ـ ... وفى مناظرة بين قائل بالجبر وبين بعض المعتزلة ، سألهم ـ بغية الاحراج والقطع ـ : أنتم تحمدون الله على إيمانكم ؟؟ فقالوا له : نعم .. فقال : فكأنه يجب أن يحمد على ما لم يفعل ؟ ! وقد ذم ذلك فى كتابه ؟ ! .. فقالوا : إنما ذم الله من أحب أن يحمد على ما لم يفعل ممن لم يعن عليه ولم يدع إليه .

ولكن « ثمامة بن أشرس » ـ عندما حضر هذه المناظرة ـ لم ترق له هذه الاجابة فحسم القول فى القضية قائلا : إننى لا أحمد الله على الإيمان ، « ... هو يحمدنى عليه لأنه أمرنى به ففعلته ، وأنا أحمده على الأمر به ، والتقوية عليه ، والدعاء له » فأفحم القائل بالجبر وانقطع ...

ولقد علق « بشر بن المعتمر » ـ وكان حاضرا المناظرة ـ على جرأة « ثمامة بن أشرس »

وحسمه للقضية ، حتى باللجوء إلى التعبيرات التى تفجأ السامع ، فقال : « شنعت فسهلت ! »[٢٩] .

وهذا الموقف الفكرى للمعتزلة من مستحق الحمد على الهداية والإيمان ، وقولهم بأن المستحق لذلك هو الإنسان المؤمن ، هو موقف أصيل لدى أئمتهم ومفكريهم .. والقاضى عبدالجبار يبين وجه جواز حمد العبد المؤمن لله على الإيمان ، فيتابع موقف « ثمامة بن أشرس » قائلا : «إن حمده تعالى وشكره على الإيمان **قد يصح** من حيث فعل مابه وصلنا إليه » .. فحمد الله على « الإيمان » ليس بواجب ، وإنما هو «قد يصح» ، والحمد هنا هو على فعل الله « اللطف » ونصبه الشواهد والدواعى التى أوصلت الإنسان إلى أن يفعل الإيمان .. لأن هذه الشواهد والدواعى التى يصل الإنسان بتدبرها والسير حسب مقتضياتها إلى الإيمان ، هى فعل الله ــ سبحانه ــ .. وفى النهاية فإن الارادة والقدرة والتمكين التى خلقها الله للإنسان هى التى تحدد له الطريق الذى يختار ..

ولقد أفاض أهل العدل والتوحيد الحديث فى الآيات التى يوهم ظاهرها أن الهدى والإضلال من خلق الله وفعله القاهما فى قلوب المهتدين والضالين ، فقالوا ، مثلا ، فى تفسير قوله تعالى : (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) ! أن الواجب هو تفسيرها على ضوء الآيات الأخرى ، فالله ــ سبحانه ــ « لم يقل : أضللت ولا هديت فى هذا الموضع ، لأنه ذكر الضلال والتثبيت منه فى موضع آخر ، فانظر كيف ذكر ذلك وكيف قاله ومن فعله فقال ــ سبحانه ــ : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء)[٣١] ، كل هذا التثبيت والضلال لم يكن إلا مادة وزيادة للمؤمنين ، وحربا ونقمة للظالمين ألا ترى كيف يقول : (الذين آمنوا) ولم يقل : الذين ظلموا ؟ .. غير أنه لم يثبت إلا المؤمنين والمستحقين اسم الإيمان **بعملهم** ، ولم يضل إلا الظالمين المستوجبين اسم الضلالة **بفعلهم** . ويخبر ــ سبحانه ــ عن قدرته وخلقه ... وأنه لو أراد أن يضلهم أو يهديهم جميعا لكان ذلك غير غالب له ، غير أنه لم يرد ذلك إلا من جهة **التخيير منهم والاختيار** لعبادته ، والرغبة فيما رغب فيه والوقوف عما حذرهم منه ... »[٣٢] .

---

(٢٩) امالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٨٦ .

(٣٠) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ . ص ٣٠٤ .

(٣١) سورة إبراهيم : ٢٧ .

(٣٢) الامام يحيى بن الحسين (الرد على المجبرة القدرية) جواب الشبهة الأولى . انظره فى الجزء الثانى من (رسائل العدل والتوحيد) .

ومن الأمور المترتبة على هذا الموقف لهذين الفريقين : تنزيه المعتزلة لله عن الجور ، حيث أن الحساب والجزاء عندهم إنما هما للفاعل عن فعله الذى أتاه باختياره ... وتجويز لله يفضى إليه قول المجبرة ، رغم تحاشيهم الاعتراف به ، إذ لا يخرج عقاب من لم يفعل الفعل على هذا الفعل عن أن يكون جورا وظلما بحال من الأحوال ... والمعتزلة يقولون : «إنه لا ظلم أقبح من معاقبة الغير بذنب الغير ، وقد تقرر قبحه فى عقل كل عاقل . »[٣٣] .

ومما قدمنا عن ضعف نظرية « الكسب » الأشعرية مايجعل موقفهم هنا لايختلف فى شىء ذى بال عن موقف المجبرة الخلص ، الذى يفضى حتما إلى التجوير.

(جـ) السببية الكونية والسببية الإنسانية :

ارتبطت السببية الكونية بالسببية الإنسانية فى مباحث المتكلمين ارتباطا شديدا ولا غرابة فى ذلك ، فهما قضية واحدة يتناولها البحث والباحث فى حقلين : الكون والإنسان ..

غير أن المباحث الفلسفية قد غلب عليها الاهتمام بالكون ودراسة الأسباب والمسببات فيه ، بينما غلب على مباحث علم الكلام الاهتمام بالسببية فى مجال أفعال الإنسان ، لأن قضية الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان ، وآيات القرآن التى يوهم ظاهر بعضها بالتعارض والتناقض فى هذا الموضوع ، كانت هى المدخل الذى دخل منه المتكلمون إلى هذه المباحث . وعلى كل فنحن نستطيع أن نقول : إن المتكلمين قد تناولوا السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية ، وأن الفلاسفة قد تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية فى الكون ... فالفرق لا يعدو نقطة البدء لدى كل فريق ، ومقدار التركيز والاهتمام الذى منحه كل فريق لهذه القضية فى مجال الكون أو مجال الإنسان.[٣٤] .

وموقف الأشعرية من قضية السببية فى الكون والإنسان **يوهم** أنهم ينكرون السببية لأنهم يرفضون الاعتراف بقيام علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، والإمام الغزالى يسميها « الاقتران » الذى جرت العادة بملاحظته بين الشيئين عند حدوث التغيرات

---

(٣٣) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٢١ .

(٣٤) مثال ذلك موقف « الخياط » فى (الانتصار) عندما يناقش السببية الكونية تبعا لمسألة السببية الإنسانية ، وهو بصدد موضوع « التوليد » (ص ٧٧ ، ٧٨) .. ويقابله موقف « الغزالى » فى (تهافت الفلاسفة) عندما يتحدث عن السببية الإنسانية من خلال حديثه الأصلى عن السببية الكونية ، لأنه كان بصدد الرد على الفلاسفة (ص ٦٥ ــ ٦٨) .

لأحدهما ، وينكر أن يكون هناك تلازم أو علاقة ضرورة بين هذين الشيئين بحال من الأحوال ، كما ستأتى نصوصه بعد قليل .

ولقد ذهب الأشعرى « إلى القول بأن أفعاله (الله) ليست معللة بغاية أو غرض ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العالم خيرا ، بل فيه شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه ... »[٣٥]

ونحن نقول ثانية ، إن هذا الموقف **يوهم** انكار السببية ، لأن الواقع أنهم لا ينكرونها أصلا وكلية ، وإنما يرون فيها رأيا خاصا يناقض رأى المعتزلة ورأى الفلاسفة كذلك .

فهم يرون أن كل المسببات فى عالمى الكون والإنسان راجعة إلى سبب واحد هو الله ـ سبحانه ـ ، أى أنهم ينكرون أن يكون هناك سبب موجد ومؤثر غير الله ، ويحجبون عن مواد الكون وذات الإنسان استطاعة الفعل والخلق والتأثير ، ومن ثم لا يخضعون وجود الأشياء أو عدمها ، ولا ظهور الأفعال أو انتفاءها ، ولا التحولات التى تجرى فى الكون والإنسان ، لا يخضعون شيئا من ذلك للمقاييس المادية أو البشرية ، ولا يحكّمون العقل الإنسانى فى شىء منه ، وإنما يرجعون بكل هذه الأشياء والأفعال إلى فاعل واحد وسبب واحد ومؤثر واحد ، هو الله ـ سبحانه ـ ، ومن ثم ينكرون على أى أن يقيس أفعال الله بمعايير عقل الإنسان ، فسواء أكانت ايجادا أو اعداما ، خيرا أو شرا ، صلاحا أم فسادا فهى فعل الله ومراده ، يخلقها ، ويظهرها فى محالّها ، وليس ما نسميه أسبابا فى الكون أو فى الإنسان سوى أشياء تلابس وتقترن وتصاحب هذه الحوادث والأفعال . **فالمنفى** هنا ليس السببية باطلاق ، وإنما السببية الكونية والسببية الإنسانية ، فالسببية **عندهم اذن قائمة** ، **ولكنها السببية الإلهية الخارجة عن نطاق الكون والإنسان** .. سببية فعل وإيجاد ، وعلاقة فاعل بأفعاله ، وهى غير خاضعة للتقنين أو المنطق الإنسانى بحال ما .

ولقد أفاض الإمام الغزالى فى الحديث عن هذه القضية ، وهو بصدد مناقشة الفلاسفة ورأيهم فى السببية الكونية والسببية الإنسانية ، فأرجع كل المسببات والأفعال والآثار إلى الذات الإلهية ، وقدم بدلا من نظرية الفلاسفة ما أسماه « الاقتران » غير الدائم بين ما شاع أنه سبب وما شاع أنه مسبَّب ، فقال : ان « الاقتران بين مايعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات

---

(٣٥) د. محمود قاسم (دراسات فى الفلسفة الاسلامية) ص ١١٦ . طبعة القاهرة الأولى سنة ١٩٦٦ م .

الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله ـ سبحانه ـ لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات »[٣٦] .

فهو ينفى السببية الصادرة عن المواد وعن الإنسان ، ويسميها « اقترانا » و « تساوقا » حدث لما سبق من تقدير الله ـ سبحانه ـ ثم يتخذ من احتراق القطن عند ملاقاته للنار مثالا تطبيقيا يفصل فيه نظريته هذه ، فيقول : « فلنعين مثالا واحدا ، وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ... بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار فهى جماد لا فعل لها »[٣٧] .

فالفاعل والمسبب ، عند الغزالى ، هو الله وحده ، وحتى الوسائط ـ فى حال وجودها ـ كالملائكة ، مثلا ، لا تعد سببا للمسببات ، لأنه لا خالق ولا فاعل ولا مؤثر سواه سبحانه ، وفرق بين أن يحدث الشىء **عند** الشىء وبين أن يحدث **به وبسببه** .. « والمشاهدة تدل على الحصول **عنده** ، ولا تدل على الحصول به ، وأنه لا علة سواه ... فقد تبين أن الموجود **عند** الشىء لا يدل على أنه موجود به ... »[٣٨] ... ثم يمضى الغزالى فى مجادلة الفلاسفة حول هذا الموضوع .

وقد يكون منصفا لخصوم الغزالى ، بل ومنصفا له أيضا ، أن نقول : أنه فى جدله هذا قد سلم للقائلين بالسببية بأشياء هامة جعلته قريبا جدا من الوقوف على أرضهم ، دون أن يسلم صراحة بهذا الاقتراب .. فبعد أن حدثنا عن جواز اجتماع النار والقطن دون أن يحدث الاحتراق ، وغيرهما من تلاقى الأسباب والمسببات دون حدوث ما يراه المعتزلة والفلاسفة ضروريا من الأثر

---

(٣٦) تهافت الفلاسفة ..ص ٦٥ .
(٣٧) المصدر السابق . ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٣٨) المصدر السابق . ص ٦٦ .

والتأثير ، نجده يعود فيقول إن ذلك لو حدث ، واجتمعت النار الحارقة والجسم القابل للاحتراق ، ثم انعدم تأثير النار فى الجسم وتأثر الجسم بها ، **فلابد أن يكون مرد ذلك تغير قد حدث فى طبيعة النار أو فى طبيعة الجسم** ... وهو بذلك يسلم للمعتزلة الذين يقولون بضرورة تأثير الأسباب فى المسببات عندما ترتفع **الموانع** .

والغزالى يصف النص الذى ساقه فى هذا المعنى وضمنه ذلك التنازل ، والذى نرى فيه ذلك الاقتراب من القائلين بالسببية الكونية والإنسانية ، يصفه بأن « فيه الخلاص من هذه التشنيعات » التى اعترضت موقفه الذى قدمناه منذ قليل ، فيقول : « انا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكنا مع هذا **نجوز** أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق ، **إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص** ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار حقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث فى بدن الشخص صفة ، ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما ، فيدفع أثر النار ، فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد ، فإنه لا يتأثر بالنار ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره ، وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات فى النار أو فى البدن ، تمنع الاحتراق ، كانكار من لم يشاهد الطلق وأثره ... أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ، ثم الدم يستحيل منيا ، ثم المنى ينصب فى الرحم فيتخلق حيوانا ، وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول ، فلم يحيل الخصم أن يكون فى مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة فى هذه الأطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه ؟؟ .. »[٣٩]

فالغزالى هنا قد سلم **بضرورة** فعل النار للاحراق ، وانه **لا يجوز** تخلف ذلك إلا إذا كان هناك مانع قد حدث ، من نحو تغير صفة النار أو صفة الجسم القابل للاحتراق . ونحن نستطيع أن نقول انه قد سلم هنا بالسببية ، ولكن مع بقائه على الموقف الأشعرى القائل بأن الله وحده هو الفاعل والخالق لهذه التغييرات التى تحول دون الارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات ، فالرجل الذى يطلى جسده بالطلق لا يحترق عند وضعه فى النار ، لأن فعل هذا الرجل ـ على رأى المعتزلة ـ وهو طلاء جسده بالطلق ، قد حال بين النار وبين احراقه ، وعملية الطلاء هذه ، التى هى فعل الله ـ على رأى الأشعرية ـ هى التى منعت تأثير النار فى الجسم ، مع بقاء النار نارا والجسم لحما وعظاما .

---

(٣٩) المصدر السابق . ص ٦٧ ، ٦٨ .

أما المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد عموما ، فلقد قالوا بالسببية الكونية والإنسانية ، مع تسليمهم بالسببية الإلهية فيما هو فعل لله سبحانه ، وهذا منطق مع قولهم بخلق الإنسان لأفعاله ، فلم يكن هناك مبرر يجعلهم ينكرون تأثير المادة فى الأكوان بينما هم يعترفون وينتصرون لمبدأ تأثير الإنسان فيما هو فعل له .

وفى الرسائل التى كتبها الامام يحيى بن الحسين فى العدل والتوحيد وخاصة فى رده على الحسن بن محمد بن الحنفية ، عشرات الأمثلة التطبيقية التى تثبت العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .. فالنار تحرق ، والاحتراق فعلها ... والسكين التى تجز الرقبة علة ثانية للقتل ، والعلة الأولى هى الإنسان الذى مارس القتل ، إذ أن العلل والأسباب قد تتعدد وتتسلسل عندهم ، ومعهم فى ذلك الفلاسفة ، والكندى يتحدث عن هذه المسألة فيقول : « وأما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى حيوانا ، فقتله ، فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول القريبة ، فإن الرامى فعل حفز السهم ، قصدا لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه أياه »[40] .

ولقد قسم المعتزلة أفعال الإنسان إلى :

١ ـ **فعل مباشر** : يمارس فيه الفاعل الفعل مباشرة ويماسه .. ومسئوليته عن هذا الفعل ، وارتباطه كسبب بالفعل كمسبب ليس عندهم محل خلاف .

٢ ـ **وفعل متولد** : حدث بالواسطة التى توسطت بين الفعل وبين الإنسان الفاعل .. ولقد رأوا ، فى مجموعهم ، أن هذا الفعل فعل للإنسان الفاعل ، ومسبب عنه ، ولم يفرقوا بينه وبين الفعل المباشر ، وقالوا : «إنه لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح ، والعقاب أو الثواب ، لأنه كالمباشر عندنا فى هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك ، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم فى المتولد ، فالتفرقة بينهما فيه لا تصح »[41] ، ذلك لأن الفعل «المتولد فى أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر ، فيجب اثباتهما فعلا له »[42] .

والخياط يحدثنا عن موقف المعتزلة من الفعل المتولد ، فيقدم لنا أمثلة نرى فيها تشابك السببية الكونية والإنسانية عند أهل العدل والتوحيد ، وذلك عندما يضرب لنا مثل « ... رجل نزع فى

(٤٠) رسائل الكندى الفلسفية . جـ ١ ص ٢١٩ (رسالة فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) . تحقيق : د . محمد عبد الهادى أبو ريده . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

(٤١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٩ . ص ٦٧ .

(٤٢) المصدر السابق . جـ ٩ . ص ٧٧ .

قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى ، فنقول : إن ذهاب السهم بعد الرامى (أى بعد موت الرامى) متولد عن رميته ، فهو منسوب إليه لا إلى غيره . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا : إما أن يكون فعلا لله ، أو للسهم ، أو فعلا لا فاعل له ، أو فعلا للرامى .

وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن الرامى لا يدخل الله ـ جل ثناؤه ـ فى أفعاله ولا يضطره إليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدّ مايكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق ، وهذا ضرب من التجاهل ، والتجاهل باب السوفسطائية .

قلنا : ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر ، وماكان كذلك لم يجز منه الفعل ، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لاكتابة له وفاعل لا فعل له ، وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامى به دون غيره ، إذ كان هو المسبب له . » [٤٣] .

فهو هنا يربط ربط ضرورة وتلازم بين الأسباب المادية والبشرية وبين المسببات ، ويرى أن هذه القضية من الوضوح إلى الحد الذى لا يجوز لنا أن نصف انكارها بصفة « الجهل » وإنما بصفة « التجاهل » الذى هو « باب السوفسطائية » كما يقول الخياط .

ومثل آخر يضربه صاحب (الانتصار) على قيام علاقة التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات ، هو مثل « الاستدلال والحس » كطريقين للمعرفة والادراك ، إذ « أن التعرف سبب للمعرفة موصل إليها » كما أن « الحس هو ادراك الحواس حتى يعرف الشىء المحسوس » والتلازم هنا يقتضى أن يكون السبب مقدما على المسبب فى كل الحالات ، إذ « من المحال أن يتقدم المسبب سببه ، وذلك أن الأشياء المعروفات لا تعدو أحد أمرين : اما أن تكون مستدلا عليها أو محسوسة ، فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها ، والحس هو ادراك

(٤٣) الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . ص ٧٧ ، ٧٨ .

الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس . ومن المحال أن تكون المعرفة تتقدم الاستدلال الموصل إليها والحس الذى هو سبب إليها . »[٤٤] .

وهذا الترتيب الذي تحدث عنه الخياط ، حيث يتقدم السبب على المسبب ، يقودنا إلى فكرة أخرى قال بها أغلب المعتزلة ، وهى أن وجود السبب **يوجب** وجود المسبب ، إذا انتفت الموانع وكان المحل قابلا لوجوده ، وعنها يقول قاضى القضاة : « إن السبب قد ثبت أنه يولد المسبب ، لما هو عليه من حاله ، ولا تتغير حاله فى أصل التوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم . ولو تغيرت حاله بالقصود لخرج من كونه سببا موجبا ، ولصح بعد وقوع السبب الأمر به والنهى عنه ، كما يصح قبله »[٤٥] ... وذلك لأن وجود السبب وخروجه من دائرة الإمكان إلى دائرة الفعل ، هما بمثابة احداث شيء مادى يلزم عن وجوده ايجاد المسبب عنه ، بصرف النظر عن النوايا والقصود والرغبات والأوامر والنواهى ، التى مهما بلغت من التأثير فانها ولا شك ادنى مرتبة من الوجود المادى للأسباب التى تستوجب الوجود المادى للمسببات .

والذين لم يقولوا من المعتزلة بأن الأسباب موجبة للمسببات ، قالوا : إن الموجب للمسببات هو فاعلها المباشر لها ، ويتحدث الأشعرى عن اختلافهم فى هذا المقام فيقول : « واختلفوا فى السبب هل هو موجب للمسبب ، أم لا ؟ على مقالتين : فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد : الأسباب موجبة لمسبباتها ، وقال « الجبائى » : السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده »[٤٦] .

وهذا الإيمان اليقينى من المعتزلة بالسببية ، ووجوب وجود المسببات لوجود أسبابها ، وضرورة تقدم الأسباب فى الوجود على المسببات ، جعلهم يتناولون فى عبارات متناثرة وكثيرة الحديث عن « الاتفاق » و « الصدفة » فأنكروهما ، ورأوا أنهما مسببات لأسباب قد تكون مجهولة لنا اليوم ، أو مجهولة لبعضنا ، كما رأوا أن تطور المعرفة البشرية ونمو القدرة الإنسانية على النظر لابد وأن تكشفا لنا العلاقة العلية بين هذه المسببات التى يحسبها البعض « مصادفات » وبين أسبابها الخافية علينا أو على بعضنا الآن ..[٤٧] .

---

(٤٤) المصدر السابق . ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٤٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٧ . ص ١٩٤ .

(٤٦) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٤٧) لمقارنة هذا الرأى برأى الفلاسفة المحدثين راجع : د. محمود قاسم (المنطق الحديث ومناهج البحث) ص ٧٠ ـ ٧٣ الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

فالقاضى عبد الجبار يقول : « فأما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق ، من غير قصد ، نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات ، مما لا تتقدم فيه الدواعى التى لا يقصد على بعض الوجوه ، فيدل ذلك على أنه فعله . هذا إن جاز أن يقع من غير قصدنا »[٤٨] .

أى أنه إذا ظهر وحدث من الإنسان فعل دون أن تتقدمه دواعيه ، ودون أن يقصد إليه من ظهر عليه الفعل ، فلا يحسبن إنسان أن هذا الفعل قد حدث صدفة دون سبب استوجبه ، لأنه لا يمكن أن يحدث ممن لا يمكنه الامتناع عنه باختياره وارادته ، أى أنه لابد أن يحدث ويظهر على من يستطيع أن يمتنع عنه ، ويفعل ضده ، ومن ثم يستطيع أن يفعله ، والخفاء هنا لقصور فى اكتشاف الأسباب وليس لانعدام الأسباب .

ويزيد من تأكيد هذه الحقيقة عند المعتزلة ، وكذلك شمولها ميادين البحث المختلفة ، تلك الأمثلة التى ساقها « ابن جنى » فى كتابه (الخصائص) عندما أخذ فى الحديث عن المستويات الرفيعة التى عليها فنون العرب القولية والأدبية ، والرقة والجمال اللذين تزدان بهما لغتهم القومية ، وربط بين كل ذلك وبين الجهد الذى بذله ويبذله العرب فى التجويد والتحسين لهذه اللغة وهذه الفنون .. هذا الربط الذى رآه ابن جنى قائما فى صورة العلل التى تحكم القواعد ، والأسباب التى تنتج وتوجب المسببات ...

ورغم أنه كان يتحدث فى اللغة وفنونها ، إلا أن تطبيقه لمنهج المعتزلة على هذا الحقل من حقول البحث جعله يصطدم بآخرين ينكرون هذا المنهج ، ومن ثم يقولون بأن هذه المستويات الرفيعة لفنون العربية إنما هى بنت الصدفة ، وأنها أمور توقيفية لا سبيل إلى أن نرجعها إلى أسباب معلومة أو أن نعللها بعلل تطمئن إليها عقول الباحثين .. وهؤلاء الآخرون كانوا يمثلون منطق الجبرية فى هذا الحقل وهذه الدراسات .. وابن جنى يناقش دعواهم ويرفضها ، عندما يدير معهم هذا الحوار الذى يقول فيه :

« فإن قلت : فهلا أجزت أيضا أن يكون ما أوردته فى هذا الموضع (أى العلل التى تحكم القواعد) شيئا اتفق؟ وأمرا وقع فى صورة المقصود من غير أن يعتقد؟ وما الفرق ؟؟ ...

قيل : فى هذا حكم بابطال ما دلت الدلالة عليه من حكمة العرب التى تشهد بها العقول ، وتتناصر إليها أغراض ذوى التحصيل . فما ورد على وجه يقبله القياس ، وتقتاد

(٤٨) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ص ٤٦ .

إليه دواعى النظر والإنصاف ، حمل عليها (أى على القواعد المحكومة بالعلل) ونسبت الصنعة فيه إليها . **وما تجاوز ذلك فخفى لم تؤس النفس منه ، ووكل إلى مصادقة النظر فيه وكان الأحرى به أن يتهم الإنسان نظره ولا يخف إلى ادعاء النقض فيما قد ثبت الله أطنابه وأحصف بالحكمة أسبابه** »[٤٩] .

فابن جنى هنا يرى أن الأولى والأوفق بالإنسان إذا خفى عليه سبب لمسبب موجود ، أن لا ييأس من أن يكتشفه النظر يوما ما ، وما عليه إلا أن يديم النظر ، وأن يعقد « مصادقة » بين إعمال العقل وبين هذا الموضوع ، حتى تستبين له علاقة الأسباب بالمسببات .. والأحرى ، عند ابن جنى ، أن يتهم الإنسان نظره بدلا من أن « يخف » ويتسرع لإنكار وجود علاقة التلازم الضرورية بين هذه المسببات ومالها من أسباب ..

والإمام يحيى بن الحسين ـ كما مر فى الفصل الخامس ـ يرى أن القتل مسبب عن القاتل ، وفعله ، وأن الانتحار مسبب عن المنتحر ، وفعله[٥٠] ، وهكذا فى جميع الشبهات والمسائل التى تناولت هذه القضية ، والتى رد على المجبرة فيها .

وكما يضاف السبب إلى الفاعل الذى سببه ، كذلك يضاف المسبب إلى نفس الفاعل سواء أكان هذا المسبب قد حدث مباشرة أم بواسطة ، « فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل ، فكذلك المسبب ، فيجب أن تستوى الحوادث فى كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الاضافة ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ ، وفيها مالا يتعلق به إلا بواسطة ، وهو المتولد » . كما يقول القاضى عبد الجبار[٥١] ..

* * *

وحتى يكون موقف المعتزلة من هذه القضية ، قضية السببية ، واضحا تماما ، لابد من الاشارة إلى نقطة خلافية بين بعض مفكريهم فى هذا الباب .. فهم قد اتفقوا جميعا على علاقة الضرورة القائمة بين السبب وبين المسبب فى حالة « الفعل المبتدأ » ، بينما اختلفوا فى ضرورة هذه العلاقة وذلك الارتباط أو التلازم فى حالة « الفعل المتولد » .. فرأى الجاحظ ومدرسته ، من القائلين بالطبع ، أن الإنسان إذا دفع حجرا فاستمر الحجر فى السقوط حتى

---

(٤٩) الخصائص . جـ ٢ ص ١٦٤ ، ١٦٥ . تحقيق محمد على النجار . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
(٥٠) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة .
(٥١) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٩٠ .

أصاب إنسانا مثلا ، فإن علاقة السببية قائمة بين الإنسان الفاعل وبين اندفاع الحجر ، أما استمرار الحجر فى الاندفاع فهو « طبع » طبع عليه الحجر ، ومن ثم فإن علاقة السببية غير قائمة بين فعل الإصابة التى أحدثها الحجر وبين الإنسان الذى دفعه أولا . وذهب إلى هذا المذهب ، من المعتزلة أيضا ، « النظام » و « معمر » ، بينما رأى « ثمامة بن أشرس » أن فعل الحجر هو من باب الفعل الذى لا فاعل له ..

والقاضى عبد الجبار يعرض هذه الآراء الخلافية ، وينقضها عندما يقول : « وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف ... ففى الناس من علقها بالطبع ، على ما قاله أبو عثمان الجاحظ فى أفعال الجوارح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات وما شاكلها . وفيهم من قال : إن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل ، وهو « النظام » ، وإليه ذهب « معمر » ، فأما « ثمامة بن أشرس » فإنه جعل هذه الحوادث ، ماعدا الارادة ، حدثا لا محدث له ... ولو أنهم أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بألا يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحا : أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، **ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى ، فإنه يحصل لا محالة ، فمن أين الفرق بينهما .. ؟؟ ..** » [٥٢]

وهكذا يتفق المعتزلة على قيام السببية ، وعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، سواء أكان ذلك فى الكون وعالم المادة أم فى المجتمع ومحيط الإنسان .. وهم بذلك يتجاوزن ويخالفون المجبرة الذين ردوا كل المسببات إلى الله ـ سبحانه ـ ، ورفضوا لذلك أن يعترفوا بمبدأ السببية بين الإنسان وبين الأفعال .

كما تجاوز المعتزلة بذلك ، وخالفوا كل المفكرين والفلاسفة الذين رفضوا أن يروا فى القانون السببى « فكرة الضرورة » سواء منهم الفلاسفة القدماء أم المحدثون [٥٣] .

---

(٥٢) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٥٣) مثل « براترند رسل » مثلا ، الذى يرى « أن القانون السببى ليس جديرا بأن يسمى قانونا ، لانه لا يتضمن فكرة الضرورة . » راجع : المنطق الحديث ومناهج البحث ، للدكتور محمود قاسم . ص ١٩١ ، ١٩٢ .

ولقد كان موقف المعتزلة هذا ، وأيضا موقف المجبرة ، متسقا تماما مع موقف كل منهما من القضية الأساسية ، قضية الأفعال الصادرة عن الإنسان : هل هي فعله ؟؟ .. أم هي فعل لله ؟ ...

الفَصــل الثّامِن
البعد السياسى للحرية

تناول القائلون بالعدل والتوحيد عموما ، والمعتزلة منهم بوجه خاص ، قضية الحرية الإنسانية والاختيار من خلال علاقات الإنسان بأخيه الإنسان ، وعلاقاته المتشابكة والمعقدة بالمجتمع الذى يعيش فيه ، والسلطة السياسية التى تحكم هذا المجتمع .. وذلك فضلا عن علاقة هذا الإنسان الحر المختار بالذات الإلهية .. كما عالجوا قيمة هذه الحرية ازاء الاحداث وخلق الأفعال . أى أن نظرتهم إلى هذه القضية لم تنحصر فى النطاق الخاص بالإنسان كفرد ، بمعنى انها لم تكن مجرد نظرية تأملية تجريدية بعيدة عن ما وراء الذات الفردية للإنسان من هموم وقضايا ومشكلات وعلاقات .

ولقد كان لهذه الميزة وتلك الخاصية فى ذلك التناول وتلك الدراسة أسبابها الخاصة بالمعتزلة وأهل العدل والتوحيد ، تلك الأسباب التى أحاطت بظروف ظهور هذا الفكر وتبلوره وتطوره ، والتى جعلته يتناول هذه القضية فى إطار من التكامل والشمول ، بمقاييس العصر الذى نشأ فيه .

ونحن لن نتحدث فى هذا الفصل عن : كيف عالج أهل العدل والتوحيد هذه القضية فى ضوء علاقة الإنسان بالله ، لأننا قد تناولنا هذا الجانب فى فصول سابقة ، وبخاصة فى الفصل الخامس ، وانما نريد أن نعرض هنا للحديث عن البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار ، والآفاق السياسية التى امتدت إليها نظرات المعتزلة وهم يطبقون نظريتهم هذه على الإنسان فى المجتمع ، وهى الآفاق التى امتدت ورحبت أمام نظراتهم بفعل الظروف السياسية التى نشأ فيها هذا الفكر وتبلور فيها هذا الاتجاه .. وهى الظروف والملابسات التى نستطيع عرضها والقاء الضوء عليها إذا ما تحدثنا عن :

السياسة فى النشأة والنشاط والتفكير

(أ) النشاط فى ظروف ثورية :

كل الذين قالوا بالعدل ، قبل تبلور المعتزلة كمدرسة فكرية مستقلة ، وكذلك أئمة مدرسة المعتزلة ورجالاتها ، قد حددوا أفكارهم هذه عن حرية الإنسان واختياره وسط ظروف سياسية واجتماعية تميزت بالثورات والهبات والانتفاضات والاضطرابات التى شهدها المجتمع العربى الإسلامى منذ مقتل عثمان بن عفان ، وإلى ما بعد ذلك بعدة قرون .

فمنذ ٩ صفر ٣٧ هـ (١٧ يوليو ٦٥٨ م) حتى أواسط جمادى الأولى ١٣٠ هـ (٢١ يناير ٧٤٨ م) ، أى خلال نحو قرن من الزمان ، نستطيع أن نحصى للخوارج وحدهم نحوا من خمسٍ وثلاثين ثورة وانتفاضة قاموا بها ضد سلطة الدولة ، وبخاصة عندما آلت إلى الأمويين[1] .. وهذه الفترة الزمنية التى امتلأت بهذه الصراعات المسلحة هى التى ظهر فيها فكر العدل والحرية والاختيار ، وحدث فيها الجدل حول هذه القضية ، وتبلورت فيها مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة على يد واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٩م) .

كذلك شهدت هذه الفترة نشاطا سياسيا واسعا ، وعلنيا وسريا ، للفرق الشيعية ضد الأمويين ، كما أن « الجهمية » قد تكونت أيضا فى نفس الفترة ، وكان زعيمها « الجهم ابن صفوان » (١٢٨ هـ ٧٤٥ م) مشتركا فى الصراع المسلح ضد بنى أمية من جانب ، وفى الصراع الفكرى حول حرية الإنسان والجبر المفروض عليه ، من جانب آخر[2] .

وفى هذه الفترة الزمنية عاش الحسن بن أبى الحسن البصرى ، وهو أقدم مفكر إسلامى حفظت لنا من آثاره رسالة ـ ملخصة ـ أفردها لقضية الحرية الإنسانية والاختيار ، وكتبها فيما يشبه الصراع الفكرى مع الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان .

وهى نفس الفترة التى عاش فيها غيلان الدمشقى ، الذى قال بالعدل والتوحيد وتكونت على يديه فرقة لهذا الفكر سميت « الغيلانية » اشتهر أمرها زمن عمر ابن عبد العزيز[3] .

---

(١) بوليوس فلهوزن (الخوارج والشيعة) ص ٤١ ـ ١٣٠ . ترجمة : د . عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

(٢) السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات فى عهد بنى أمية . ص ٣٦ ، وغيرها من الصفحات .

(٣) المنية والأمل ص ١٦ ، ١٧ .

وفى أواخر هذه الفترة المضطربة سياسيا واجتماعيا ، كانت أغلب الروافد الفكرية للقائلين بالحرية والاختيار قد صبت فى مصب واحد هو حركة المعتزلة ، التى ورثت كل التقاليد الفكرية والنضالية للقائلين بالعدل والتوحيد ، وتميزت عنهم « بالمنزلة بين المنزلتين » .. ولقد مارست هذه الحركة أيضا منذ البداية نشاطا سياسيا ملحوظا ، وشاركت فى الثورة ضد الأمويين ، وحاولت فى بعض الأحيان أن تغير السلطة الأموية من الداخل ، فكسبت إلى صفوفها أحد الأمراء الأمويين وهو « يزيد بن الوليد بن عبد الملك » (١٢٦هـ ٧٤٣ م) ، ونصروا خروجه بدمشق ضد « الوليد بن يزيد بن عبد الملك » ، وظهر مذهبهم وعلا نجمهم فى عهده ، كما حاولوا نفس المحاولة فى عهد « مروان بن محمد » (١٢٧ ـ ١٣٢ هـ ـ ٧٤٤ ـ ٧٤٩ م) آخر الأمويين[٤] .

ثم كانت قمة نشاطهم السياسى والعسكرى والفكرى ضد السلطة الأموية متمثلة فى مساهمتهم مع الشيعة فى اسقاط الحكم الأموى ، مما أدى إلى استقرار السلطة فى يد بنى العباس . وهذا النشاط قد بلغ من الوضوح والفاعلية حدا جعل بعض الدارسين يقول : « إنه خلال الفترة الاخيرة للدولة الأموية كان « واصل » وأتباعه يعملون بنشاط فى خدمة القضية العباسية ، وأن مذهب « واصل » ومذهب المعتزلة الأوائل كانا هما المذهبين الكلاميين الرسميين للحركة العباسية »[٥] .

(ب) التنظيم السياسى للمعتزلة :

وهذه النشأة السياسية للمعتزلة قد جعلتهم يستخدمون سلاح « التنظيم » فى سبيل تدعيم كيانهم ونشر أفكارهم ، ولقد شمل هذا التنظيم انحاء كثيرة ومتفرقة من العالم الإسلامى بسبب من الطابع السياسى لأفكارهم ونشاطهم .

ونحن نجد فى اجتماعهم على الأصول الفكرية الخمسة ، مع تعدد القسمات والمواقف فيما يتصل بالفروع والتفاصيل ، فى الوقت الذى تعددت فيه مجتمعاتهم وانتشرت حلقاتهم بتعدد حواضر الدولة وامتداد أقاليمها ، نجد فى ذلك مظهرا من مظاهر اهتمامهم « بالتنظيم » الخاص بهم ، وإن يكن أمر هذا « التنظيم » لا يزال محاطا بالغيوم حتى الآن فى كل ما كتب عنهم من دراسات .. ولعل فى القصيدة التى مدح بها صفوان الأنصارى « واصل بن عطاء » ما يلقى بعض الضوء على هذا الموضوع ، وهى القصيدة التى يقول فيها عن واصل وصحبه :

(٤) زهدى حسن جار الله : المعتزلة . ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٥) نيبرج : دائرة المعارف الاسلامية . مادة المعتزلة . [ولنا تحفظات على هذا الرأى . انظر كتابنا « تيارات الفكر الاسلامى » فصل المعتزلة . طبعة بيروت سنة ١٩٨٥ م .] .

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة إلى « سوسها » الأقصى وخلف البرابر[٦]
رجال دعاة لا يفل عزيمهم تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال : مروا ، فى الشتاء تطوعوا وإن كان صيف لم يخف شهر ناجر[٧]
بهجرة أوطان وبذل وكلفة وشدة أخطار وكد المسافر
فأنجح مسعاهم وأثقب زندهم وأورى بفلج للمخاصم قاهر[٨]
وأوتاد أرض الله فى كل بلدة وموضع فتياها وعلم التشاجر[٩]
وماكان سحبان يشق غبارهم ولا الشدق من حَيَّىْ هلال بن عامر[١٠]
ولا الناطق النخار والشيخ دعفل إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر[١١]
ولا القالة الأعلون رهط مكحل إذا نطقوا فى الصلح بين العشائر[١٢]
بجمع من الجفين راض وساخط وقد زحفت بداؤهم للمحاضر[١٣]

وبواسطة هذا « التنظيم » خاض المعتزلة صراعا ضد كثير من الأديان والنحل التى كانت تستهدف غايات سياسية ضد الدولة العربية من وراء حربها للإسلام[١٤] .

ولذلك كان طبيعيا أن يتميز فكر هذا « التنظيم » وتلك المدرسة ، الخاص بالحرية والاختيار ، بأبعاد وآفاق سياسية ، لنشأته فى هذه الفترة وتلك الظروف التى تميزت بهذا النشاط السياسى الكبير ، وفى هذا المجتمع الذى شهد كل ألوان النشاط الفكرى والسياسى بواسطة تنظيمات علنية وسرية استهدفت العديد والمتناقض من الأهداف والغايات .. فهو اذن فكر ذو طابع سياسى ، نشأ على أيدى رجال مارسوا العمل السياسى والاجتماعى ، وشاركوا فى هذه الثورات ، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين .

---

(٦) السوس الأقصى : كورة ببلاد المغرب ، من أعمال مدينة طنجة . والسوس الأدنى : بلدة بالأهواز .
(٧) الشهر الناجر : الذى يأتى فى صميم الحر ، لأن الابل تنجر فيه ، أى يشتد عطشها حتى تيبس جلودها .
(٨) اثقب الزند : قدحه ، وأورى الزند : اثقبه .
(٩) المراد بعلم التشاجر : علم الكلام ؟!
(١٠) الشدق : جمع أشدق ، والمراد المتفوه ذو البيان والفصاحة .

(١١) النخار : ابن أوس العدرى ، أنسب العرب . ودعفل : هو دعفل بن حنظلة السدوسى .
(١٢) مكحل : هو عمرو بن الأهتم المنقرى .
(١٣) البداء : جمع باد ، وهو ساكن البادية ، والمحاضر : هى المناهل التى كانوا يجتمعون إليها . انظر : البيان والتبيين . جـ ١ . ص ٢٥ ، ٢٦ .
(١٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ . وهو مخصص بأكمله لهذا الغرض .

(جـ) الاختيار : ضد السلطة الأموية :

إن المعتزلة قد ربطوا باستمرار بين نظرية «الجبر» وبين «السلطة الأموية» ، ورأوا أن هذه الأفكار الجبرية أبعادا سياسية فى المجتمع ، بل اتهموا «معاوية بن أبى سفيان» بأنه أول من أشاع هذا اللون من الفكر ، حتى يدعم سلطته وسلطانه ويوهم الناس أن انتقال الخلافة إليه وإلى أهل بيته انما هو «قدر الله وقضاؤه» الذى يجب التسليم به والرضى عنه .

والقاضى عبد الجبار ينقل عن شيخه أبى على الجبائى ، فيقول : «وذكر شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه اظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر . وفشا ذلك فى ملوك بنى أميه . وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان ـ رحمه الله ـ ثم نشأ بعدهم يوسف السمنى ، فوضع لهم القول بتكليف ما لا يُطاق وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط ، زنديقا بنويا»[١٥] .

وقبل القاضى عبد الجبار ، وقبل الجبائى ، أكد الجاحظ هذا المعنى عن نشأة الجبر والجبرية وارتباطها بالسياسة الأموية ، عندما تحدث عن «زياد بن أبيه» والى الأمويين على العراق ، فقال : إنه «شر ناشىء فى الإسلام نقضت بدعوته السنة ، **وظهرت فى أيام ولايته بالعراق الجبرية**»[١٦] .

ولقد تحددت الأبعاد السياسية للاختيار ، لأنه كان الموقف الفكرى المناهض «للجبر» أبعاده السياسية ، كما كان أهل العدل والتوحيد ، كما قدمنا ، هم القائمون ، فكريا وعمليا ، على نظرية هذا الاتجاه الفكرى ضد خصومهم من المفكرين والسياسيين .

* * *

ولقد شاع هذا الموقف المعادى من قبل القائلين بالعدل للسلطة الأموية ، حتى صار سمة عامة لهم ، تجمع كل الذين قالوا بالحرية والاختيار للإنسان من كل الفرق والمدارس والأصول العرقية والتيارات .

فغيلان الدمشقى يكتب إلى الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠٢ هـ ٧١٧ ـ

(١٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ص ٤ .

(١٦) الجاحظ (ثلاثة رسائل) ص ٤١ «رسالة فى ذم اخلاق الكتاب» تحقيق : يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤ هـ .

٧٢٠ م) يعنفه ، عندما توهم فى موقفه بوادر التهادن مع أفراد أسرته ، فيرد عليه عمر قائلا : « أعِنّى على ما أنا فيه » فيعاونه ، ويتولى مهمة الاشراف على بيع الثروات المصادرة من الأسرة الأموية الحاكمة فى مزاد علنى كان أشبه بالتظاهرة السياسية ضد الأمويين ويقف غيلان فى هذا المزاد ينادى جماهير الناس ويقول لهم : « تعالوا إلى متاع الخونة ... تعالوا إلى متاع الظلمة ... تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته » .

ويدفع غيلان حياته ثمنا لهذا الموقف الثورى ، عندما يتولى الحكم « هشام ابن عبد الملك » (١٠٦ – ١٢٦ هـ ٧٢٤ – ٧٤٣ م) ، فيصلبه على باب دمشق ، ثم يقطع يديه ورجليه ، ثم يقطع لسانه بعد أن استمر يخاطب الناس من فوق صليبه بكلام « بكّى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين » ، حسب تعبير حاشية هشام ومستشاريه[١٧] .

والحسن البصرى ، الذى كان يرى فى اختيار الإنسان وحريته « الأمانة » التى حملها الإنسان بعد أن خشيت حملها السماوات والأرض والجبال ، كثيرا ما صرح بالهجوم على بنى أمية وعمالهم ، وبخاصة الحجاج بن يوسف[١٨] .. ولقد روى أنه تلا يوما آية : (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، واشفقن منها وحملها الإنسان)[١٩] ، ثم أردف يقول : «إن قوما غدوا فى المطارف العتاق[٢٠] ، والعمائم الرقاق ، يطلبون الامارات ، ويضيعون الأمانات ، يتعرضون للبلاء وهم منه فى عافية حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفة ، وظلموا من تحتهم من أهل الذمة ، أهزلوا دينهم ، وأسمنوا براذينهم[٢١] ، ووسعوا دورهم ، وضيقوا قبورهم ، ألم ترهم قد جددوا الثياب وأخلقوا الدين ؟ ! يتكىء أحدهم على شماله ، فيأكل من غير ماله ، طعامه غصب ، وخدمه سخرة ، يدعو بحلو بعد حامض ، وبحار بعد بارد ، ورطب بعد يابس ، حتى إذا أخذته الكظة تجشأ من البشم ، ثم قال : ياجارية ... هاتى حاطوما[٢٢] يهضم الطعام ... »[٢٣] .

وأبو الأسود الدؤلى[٢٤] يروى الشريف المرتضى أنه دخل « على معاوية بالنخيلة ، فقال

---

(١٧) المنية والأمل . ص ١٦ ، ١٧ .

(١٨) أمالى المرتضى : القسم الأول . ص ١٥٥ ، ١٥٨ – ١٦١ .

(١٩) سورة الأحزاب : ٧٢ .

(٢٠) كساء من الخز محلى بالأعلام .

(٢١) دواب حملهم ، ومفردها : برذون .

(٢٢) يعنى هاضوما يهضم الطعام .

(٢٣) أمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٢٤) من الموالى ، واضع علم النحو ، من أنصار الإمام على ، قال بالعدل والتوحيد ، وهو معدود فى الطبقة الثانية

له معاوية : اكنت ذكرت للحكومة ؟ قال : نعم . قال : فماذا كنت صانعا ؟ قال : كنت أجمع ألفا من المهاجرين وأبنائهم ، وألفا من الأنصار وأبنائهم ، ثم أقول : يا معشر من حضر ، أرجل من المهاجرين أحق ؟ أم رجل من الطلقاء ؟! .. فلعنه معاوية ، وقال : الحمد لله الذى كفاناك »[٢٥] .

والجاحظ يصف معاوية بن أبي سفيان بأنه «كان أول من غدر فى الإسلام بإمامه وحاول نقض عرى الإيمان بآثامه .. »[٢٦] .. ويتحدث عن الحجاج بن يوسف الثقفى فيقول : « حدثنى ابان بن عثمان ، قال : قال الحجاج بن يوسف : والله لطاعتى أوجب من طاعة الله ، لأن الله تعالى يقول : (اتقوا الله ما أستطعتم)[٢٧] ، فجعل فيها مثنوية (استثناء) ، وقال : (واسمعوا وأطيعوا)[٢٨] ولم يجعل فيها مثنوية ! ولو قلت لرجل : ادخل من هذا الباب ، فلم يدخل لحل لى دمه ؟! »[٢٩] .

والقاضى عبد الجبار يقول : «إن الوجوه التى لا يصلح معاوية للإمامة لها ، ظاهرة لا شبهة فيها .. » وإن « من حاله مثل حال معاوية فلا شبهة فى أمره ، مع الأمور التى ظهرت فيه ، التى أقل أحوالها الفسق من جهات كثيرة » .. ثم يعدد بعض هذه الصفات فيقول : « ولو لم يكن فيه إلا فعله « بحُجْر » وأصحابه ، واستلحاق زياد ، وتفويض أمر الأمة إلى يزيد ، وتحكمه على أموال المسلمين ووضعها فى غير حقها ، ووثوبه على الأمر ، وشقه عصا الأمة ، وما ظهر منه من الخزى ، لكان كافيا ... **وقد بينا من قبل الكلام فى فسقه ، وأن الشك إنما هو فى كفره ... وأنه إن صح كثير مما روى عنه فى الجبر وغيره فهو كافر فى الحقيقة** ... وكل ذلك يبين كونه باغيا ... » ثم يسحب القاضى عبد الجبار أحكامه الباترة المغالية هذه على الدولة الأموية ، فيقول : « ولا حاجة بنا إلى الكلام فى إبطال إمامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم ، لأن الأمر فى ذلك أظهر من أن يتكلف القول فيه ، وإنما يتعلق بامامة هؤلاء القوم الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر

=من طبقات المعتزلة . انظر : المنية والأمل ص ١٠ ، ١١ . وأمالى المرتضى . القسم الأول . ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٢٥) الحكومة : تحكيم يوم صفين .. والطلقاء : الذين عفا الرسول عنهم بعد فتح مكة .. أمالى المرتضى . القسم الأول . ص ٢٩٢ .

(٢٦) ثلاث رسائل . ص ٤١ .

(٢٧) سورة التغابن : ١٦ .

(٢٨) سورة التغابن : ١٦ ،

(٢٩) الحيوان . جـ ٣ . ص ١٥ ، ١٦ .

صار إماما وصار أحق بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجى ، وإن كان قد بلغ الغاية فى الفضل »[٣٠] .

ونحن نلاحظ أن القاضى عبدالجبار يسوق هذه الأحكام السياسية ضد الأمويين أثناء بحثه فى «الإمامة» ، وخلال الحديث عن أصل « العدل » من أصول المعتزلة ، وهو ـ كما سيأتى ـ لم يكن متفقا مع الشيعة جميعهم فى قضية الإمامة ، ورفض وهاجم نظرية الوصية ، وفى كل ذلك دليل على أن المعتزلة قد رأوا فى مبحث الإمامة ـ كما سيأتى ـ بعدا سياسيا لفكرة الحرية والاختيار ، وذلك فى مقابل البعد السياسى الذى اتخذه الأمويون واستغلوه لصالح «إمامة التغلب» المستندة إلى فكر الجبر وتبريرات الجبرية .

والزمخشرى يدين هو الآخر دولة بنى أمية ، ويصف امراءها بأنهم « الامراء الجورة » وينسب هذه التسمية إلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وذلك عندما يقول فى تفسير آية : (واتبع ما يوحى إليك ، واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين)[٣١] : « .. روى أنها لما نزلت ، جمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الأنصار ، فقال : إنكم ستجدون بعدى أثرة ، فاصبروا حتى تلقونى . يعنى أنى أمرت فى هذه الآية بالصبر على ماسامتنى الكفرة ، فصبرت ، فاصبروا أنتم على ما يسومكم الأمراء الجورة ... وروى أن قتادة تخلف عن تلقى معاوية حين قدم المدينة ، وقد تلقته الأنصار ، ثم دخل عليه من بعد ، فقال له : مالك لم تتلقنا ؟ قال : لم تكن عندنا دواب . قال : فأين النواضح ؟ ![٣٢] قال : قطعناها فى طلبك وطلب أبيك يوم بدر ! ! ، وقد قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ : يا معشر الأنصار ، إنكم ستلقون بعدى أثرة .. قال معاوية : فماذا قال ؟ قال : قال فاصبروا حتى تلقونى . قال : فاصبر . قال : إذن نصبر . فقال عبدالرحمن بن حسان :

ألا ابلغ معاوية بن حرب   أمير الظالمين نثا كلامى[٣٣]
بأنا صابرون فمنظروكم   إلى يوم التغابن والخصام[٣٤]

والخياط يلخص مذهب المعتزلة ورأيهم فى الدولة الأموية عندما يتحدث عن أن البراءة

---

(٣٠) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ١٣٢ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ . والقسم الثانى . ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ .

(٣١) سورة يونس : ١٠٩ .

(٣٢) الخيل المبللة بالعرق .

(٣٣) نثا كلامى : أى كلامى المعلن .

(٣٤) الكشاف . جـ ١ . ص ٤٣٤ ، ٤٣٥ . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ .

من « عمرو » و « معاوية » ومن وقف فى صفهما « قول لا تبرأ المعتزلة منه ، ولا تعتذر من القول فيه » ، وأنهم يرون « أن الصحابة والتابعين باحسان ، الذين كانوا فى زمن معاوية ويزيد وبنى أمية معذورون فى جلوسهم عنهم ، لعجزهم عن ازالتهم ، ولقهر بنى أمية لهم بطغام أهل الشام ، و (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ... »[٣٥] .

ومن هذا التقييم للدولة الأموية ، الذى اتفق عليه ، فى جملته ، القائلون بالعدل ـ معتزلة وغير معتزلة ـ يتضح لنا جانب سياسى هام تمثل فى أن الوقوف ضد بنى أمية كان سمة للذين دانوا بالقول بالحرية والاختيار .

* * *

(د) الأمر بالمعروف .. والعدل .. والسياسة :

ولقد كان من نتائج هذا التقييم للسلطة الأموية أن رأى أهل العدل والتوحيد فى وجوب « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » موقفا سياسيا ، واعتبره المعتزلة أصلا من أصولهم الخمسة ، تندرج مباحثه تحت أصل العدل ، الخاص بالحرية والاختيار ... وهو ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ أصل سياسى فى جوهره ، يتلخص فى مشروعية الثورة ، بل وجوبها ، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة ، إذا لم يكن من ذلك بد واحلال السلطة العادلة محلها ، إذا كان ذلك فى الامكان .

وإدراج المعتزلة لهذا الأصل من أصولهم تحت مبحث العدل ـ كما قدمنا عنهم ـ يجعل منه دليلا على وجود أبعاد سياسية هامة لمبحث العدل عندهم ، الذى هو بالدرجة الأولى مبحث الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان .

ونقد الإنسان المسلم للسلطة الجائرة ، وتجويز المعتزلة له ، بل ايجابهم على المسلم الخروج وحمل السلاح لتغييرها واستبدالها بالسلطة العادلة ، كل ذلك يفترض سلفا تقرير حرية الإنسان فى نقد هذه السلطة والخروج عليها ومحاربتها واستبدالها .. ولو كان هناك إيمان بالجبر لكان الموقف هنا هو موقف « الارجاء » ، إذ « المرجئة » يدعون اتباعهم إلى « ارجاء » الحكم والفصل فى هذه القضايا إلى يوم القيامة ، ومن ثم لا يعطون الإنسان الحرية فى النقد ، ولا حق الحكم لهذه السلطة أو عليها ، فضلا عن الخروج والثورة وحمل السلاح .. وشاعرهم « ثابت قطنة » يقول فى هذا المعنى :

(٣٥) الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . ص ٩٨ ، ١٦١ .

يا هند ، فاستمعى لى ، إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فمنْ جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم	والمشركون استووا فى دينه قددا [٣٦]

ولقد أدرك الخليفة « المأمون » ، وكان معتزليا ، أن موقف «الإرجاء والمرجئة » هذا هو فى صالح الملوك والجبارين ، فقال كلمته الشهيرة : « الإرجاء دين الملوك » ؟! .. وإن كان البعض قد اخطأ فظن أن المأمون كان يمدح «الإرجاء» لأنه « مذهب التسامح » [٣٧] ؟!

كما أن تجويز المعتزلة للإنسان نقد السلطة والخروج عليها إذا جارت أو بغت ، يفترض سلفا تقرير الحرية والاختيار ، ومن ثم مسئولية من يملك السلطة ، لأن المجبرة يرون أفعال الحاكم مقدرة عليه ، لا يملك الفكاك منها .. وذلك يضعف مسئوليته عن الجور والبغى الذى يرتكبه ، ويفقد الثائرين عليه مبررات الثورة والخروج .. فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اذن ، هما ـ بالنسبة لكل الأطراف ـ بُعد سياسى هام لفكرة الحرية والاختيار .

والمعتزلة لم يمارسوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ضد الأمويين فقط ، لأن الأمر بالنسبة إليهم كان أمر فكر وقيم ومبادئ لا سلالات وقبائل وأجناس ، فغيلان الدمشقى الذى ثار على الأمويين ، وقُتل بيد هشام بن عبد الملك ، هو نفسه الذى تعاون مع الخليفة الأموى « عمر بن عبدالعزيز» عندما رد المظالم التى صنعها الأمويون إلى بيت مال المسلمين .. كما أن تعاون المعتزلة مع الخليفة الأموى « يزيد بن الوليد بن عبدالملك » ـ الذى كان على مذهبهم ـ يدل على أن موقفهم قد أسس على الفكر والمبدأ لا على التعصب للقبيلة والسلالات .

وتأييد المعتزلة للدولة العباسية لم يمنعهم من الاختلاف مع كثير من خلفائها ، مما الحق الاضطهاد بهم وبأعلامهم ، حتى قبل المحنة التى تعرضوا لها جميعا زمن الخليفة العباسى المتوكل (١٣٠ هـ ٨٤٧ م) .

ونحن نعزو الجفاء الذى حدث بين الخليفة العباسى هارون الرشيد وبين المفكر المعتزلى « أبو سهل الهلالى بشر بن المعتمر » ، ودخول « بشر » السجن بأمر الرشيد ، إلى نشاط المعتزلة الذى لم يكن يرضى عنه العباسيون فى ذلك الحين . وليس بمستغرب أن يتناقض

---

(٣٦) النظريات السياسية الاسلامية . ص ٧١ .

(٣٧) المرجع السابق . ص ٧١ .

موقف المعتزلة مع السلطة العباسية رغم مساهمتهم فى اقامتها ، لأن هذه الدولة ، وهى هاشمية فى أصولها ، قد استبدت بالسلطة للفرع العباسى من آل البيت ، وحرمت منها العلويين ، ومارست ضدهم ألواناً من الاضطهاد ، ولم يكن ذلك فى حسبان كثير من الاتجاهات التى ساهمت فى نقل السلطة إلى العباسيين .. وذلك يفسر لنا اشتراك المعتزلة مع « الزيدية » فى الثورة المسلحة على الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور ، فلقد روى الأشعرى أن من الذين خرجوا على أبى جعفر المنصور « إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن على بن أبى طالب » ، خرج « بالبصرة ، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السواد ، **وشخص عن البصرة فى المعتزلة وغيرهم من الزيدية** يريد محاربة المنصور ، ومعه « عيسى بن زيد بن على » ، فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم ، فحاربهما إبراهيم حتى **قتل وقتلت المعتزلة بين يديه** »[٣٨] .. ولقد كان هذا الصنيع أسلوبا من أساليب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى دعوا إليه ومارسوه .

* * *

ولقد ناقش المعتزلة قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، من عديد من الزوايا ، منها ما يتصل بموضوعنا هنا ـ علاقتها بالسياسة ـ أوثق الاتصال ، وذلك مثل : على من يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟! أعلى صفوة مختارة من الأمة ؟ فيكون فرض كفاية على هذه الصفوة أن تقوم به نيابة عن الكافة ؟؟ .. أم هو واجب على عموم جمهور الأمة ؟؟ .

وهم قد وقفوا من هذه القضية موقفا فى غاية رفيعة من النضوج .. فاعتبروا أن الأساس والهام هو حدوث الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقيامه على أكمل وجه ، فإن حدث ذلك من البعض ، لم يتعين على الكل ، وإلا كان ذلك واجبا على الكل ويأثم الجميع فردا فردا بترك القيام به والخروج فى سبيل تنفيذه ..

والقاضى عبد الجبار يناقش هذه القضية فى تفصيل واستفاضة ، فيقول : « اعلم ، أن الواجبات ، فى الأصل ، لما انقسمت إلى ما يجب على الأعيان ، وإلى ما يجب لا على الأعيان ، بل عد من فروض الكفايات ، صح أن تشتبه الحال فى ذلك ، فيسألنا السائل عن الأمر بالمعروف ، ما حاله فى قضية الوجوب ؟؟ .. وجملة القول فى ذلك : أن الواجب وإن كان معدودا فى الفروض على الكفايات ، فالجواب عنه فى أى باب سئل عنه أنه على

(٣٨) مقالات الاسلاميين . جـ ١ . ص ٧٩ .

الكفاية مطلقا لا يصح ، لأنه قد يصح أن يتعين كما يصح ألا يتعين ، وإنما نحتاج أن نفرق بين البابين بأن نقول : إن ما يعد فى الأعيان فليس الغرض حصوله فقط من واحد ما من الناس ، والذى يعد فى الكفاية شأنه هذا الشأن ، ومن ذلك الأمر بالمعروف ، **لأن الغرض هو وقوع ذلك المعروف وألا يقع المنكر ، فإن اتفق من بعضهم الأمر به فقد سقط وجوبه عن الباقين ، ومتى غلب فى ظن كل واحد إن لم يقم هو به لم يقم غيره به تعين على جماعتهم** ، ثم يخرجون إذا حصلوا هذه الصفة فى تركه ، حتى لو قدر وقوعه من بعضهم مع ظن أحدهم أنه لا يقع منه كان فى حرج ، وإذا كان كذلك عاد الفرض متعينا ، وقد يتعين على الواحد من الناس ذلك إذا كان من باب ما يختص به فى نفسه أو ماله وإن كان لو قصد غيره إلى الدفع عنه ــ وفى الظن انه يقوم بذلك ــ سقط التعيين فيه .. »[39] .

فالاطلاق فى الحكم بأن هذا الفرض من فروض الكفاية أو العين ، موقف فكرى خاطئ ، لأن الأمر هنا نسبى مرتبط بتحقق هذا الهدف ، سواء أكان ذلك بواسطة البعض أم بواسطة كافة الناس .. ووجوبه على الكافة يصبح قائما لا فى حالة **تحقق** عدم قيام البعض به فقط ، بل فى حالة **الظن** بعدم وقوعه من الغير..

وإلى جانب هذه القضية التى مد المعتزلة ، برأيهم فيها ، نطاق حرية كافة الناس إلى الأهداف والآفاق الخاصة بنقد السلطة والخروج عليها والثورة ضدها ، ناقشوا كذلك نوعية الأدوات التى يستخدمها كافة الناس وجمهورهم فى الخروج على السلطة الجائرة والثورة ضد الجائرين من الحكام.. ذلك أن من الشيعة الإمامية من قصر حق العامة والجماهير على أدوات « القول » و« الكلمة » فقط فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وجعل استخدام ما بعد ذلك من وسائل « الضرب » و« القتل والقتال » موقوفا فقط على « الإمام » الغائب .. وعلى عكس هذا الموقف رأى المعتزلة أن استخدام السلاح والقتل والقتال حق للأمة كلها وواجب عليها ، ومن ثم جعلوا من هذه الميادين آفاقا مدوا إليها حرية الإنسان السياسية فى هذا المقام .. وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار : « .. وانما يقع الخلاف مع بعض الإمامية فى أن وجوب ذلك ــ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ــ موقوف على القول والنهى فقط ، فإذا لم يتم ذلك فالتعدى إلى الضرب والقتل والقتال موقوف على الامام ، وهو المخصوص دون الأمة . **ودليلنا عليهم هو ظاهر قوله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فإنه تعالى قد عم المكلفين بقوله : (فأصلحوا)** ، **وبقوله : (فقاتلوا التى**

---

(٣٩) المجموع المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٧٥ ب من المخطوط .

تبغي حتى تفيء إلى أمر الله)[٤٠] . وعلى نحو ذلك أمر الله بقتال المشركين أمرا عاما لسائر المكلفين ، فلا وجه لقصره على الإمام دون غيره ، وإن كنا قد جعلنا للإمام ـ إذا وجد ـ حظ التقدم .. »[٤١] .

* * *

ولقد أدرك المعتزلة وقرروا أن حرية الحاكم واختياره ، ومن ثم مسئوليته ، تتعدى نطاق أعماله الذاتية التي يأتيها بشكل مباشر ، وأن هذا النطاق ، نطاق الحرية والمسئولية ، يصل إلى أقصى من في أمته من الرعايا والمواطنين وإلى أبعد ما في جهاز دولته من الأمراء والعمال فرأوه مسئولا عن تصرفات من يوليهم شئون الدولة والناس .. ولقد مارسوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء هذا المفهوم .. ويروي الشريف المرتضى حوار « عمرو بن عبيد » (٨٠ ـ ١٤٤ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦١ م)[٤٢] مع أبي جعفر المنصور ، عندما أخذ عمرو في وعظه وبيان مسئوليته عن تصرفات عماله وولاته ، إذ قال المنصور : « إنا لنكتب إليهم في الطوامير (الصحائف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة ، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع ؟! » ، فاستنكر المفكر المعتزلي من الخليفة هذا المنطق الذي يريد به تضييق نطاق حريته ، ومن ثم مسئوليته ، وقال له : « مثل أذن الفأرة يكفيك من الطوامير (أي قصاصة ورق !!) .. آلله ؟؟ .. تكتب إليهم في حاجة نفسك فينفذونها ، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذونها ؟! إنك والله لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل ، اذن لتقرب إليك به من لا نية له فيه .. »[٤٣] !

وموقف عمرو بن عبيد هذا ليس مجرد « موعظة » من إمام صالح لخليفة مسلم ، وإنما هو موقف فكري قال به المعتزلة مستندين إلى مبدأ « التوليد » في الأفعال ، وهو المبدأ الذي

---

(٤٠) سورة الحجرات : ٩ .

(٤١) المجموع المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٥٣ أ من المخطوط .

(٤٢) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ، بصري ، من موالي بني تميم ، كان أبوه شرطيا وقيل : نساجا ، ولقد شارك عمرو في الانتصار ليزيد الثالث ، الأموي ، وكان على رأي المعتزلة ، ضد الوليد الثاني . وهو مؤسس الاعتزال مع واصل بن عطاء ، وفيه وفي زهده قال أبو جعفر المنصور :

كلكم يمشي رويد   كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد

راجع : البيان والتبيين . جـ ٣ ص ٢٧١ . ورسائل الجاحظ جـ ١ . ص ٢٦١ . والمعارف ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ . والمنية والأمل ص ٢٢ ، ٢٤ . وأمالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٦٩ ، ١٧٠ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ١٥ ، ١٦ .

(٤٣) أمالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٧٥ .

يتحمل الإنسان الفاعل بناءً عليه مسئولية الأفعال التى أحدثها بطريقة غير مباشرة .

ولم يقتصر أمر المعتزلة بالمعروف ونهيهم عن المنكر على الذين لا يشاركونهم فكر العدل والتوحيد ، بل كثيرا ما قاموا بواجبهم هذا حيال قادة ومفكرين منهم انحرفوا عن مبادئهم عندما تولوا المناصب السياسية وغدوا فى مقاعد الحكام .. فأحمد بن أبى دؤاد (١٦٠ ــ ٢٤٠ هـ) كان مقدما فيهم ، وتولى الوزارة بعد أن كان قاضيا للقضاة ، وبلغ مرتبة « مشير » أمير المؤمنين ، وعاصر المأمون والمعتصم والواثق ، ونجح فى أن يجعل من الاعتزال المذهب الرسمى للدولة ، ورغم كل ذلك لم ينج من نقد بعض قادة المعتزلة وهجومهم ، فلقد الح على « جعفر بن مبشر الثقفى » (٢٢٤ هـ) فى تولى بعض المناصب السياسية ، فرفض ورجاه أن يقبل عشرة آلاف درهم ، عطاء منه ، فأبى ، وعندما ذهب بنفسه إلى جعفر واستأذن فى الدخول عليه ، أبى أن يأذن له[٤٤] .

ولم تمنع العلاقة الفكرية التى تربط ابن أبى دؤاد هذا بحميد البغدادى من أن يوجه البغدادى لاذع النقد وشديد الهجوم إلى ابن أبى دؤاد ، وأن يهجوه بشعر يقول فيه :

لقد أصبحت تنسب فى اياد ... بأن يُكْنَى أبوك أبادؤاد
فلو كان اسمه عمرو بن معدى ... دعيت إلى زبيد أو مراد
لئن أفسدت بالتخويف عيشى ... لما أصلحت عيشك فى اياد
وان تلك قد أصبت طريف مال ... فبخلك باليسير من التلاد[٤٥]

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بمستوياتها المختلفة ، موعظةً ونقداً أو ثورة ، كانا مبنييْن ، فى الجملة ، على القيم والمبادئ والأفكار ، لا على العصبيات القبلية أو الجنسية أو المذهبية ، أو على الأقل كان ذلك هو الأمر الغالب عند المعتزلة أهل العدل والتوحيد[٤٦] .

* * *

---

(٤٤) فلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٣٠ .

(٤٥) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٩ .

(٤٦) فى تفصيلات موقف المعتزلة من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، راجع : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٧٨ ، جـ ٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ . والفصل فى الملل والأهواء والنحل . جـ ٤ ص ١٧١ ، ١٧٢ . وشرح الأصول الخمسة ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ القسم . ص ٧٤ . وتفسير الكشاف جـ ١ . ص ١٠٥ ، ٢٧٩ . والابانة عن مذهب أهل العدل . ص ٢٧ ، ٢٨ .

(هـ) المنزلة بين المنزلتين .. والسياسة :

وما قلناه عن أصل « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، وعلاقته بالسياسة ، ينطبق على أصل « المنزلة بين المنزلتين » ، فهو موقف سياسى فى حقيقته من مرتكبى الكبيرة من العمال والولاة والأمراء الأمويين .. هكذا نشأ هذا المبحث فى البداية ، ثم أضفى عليه الصراع يومئذ مسحة من الدين ..واندراج هذا الأصل تحت مباحث « العدل » عند المعتزلة من الأدلة على تضمّن فكر الحرية والاختيار لموقف سياسى محدد وأكيد ..

، فالثورات التى قام بها الخوارج ضد الأمويين طرحت على المفكرين يومئذ قضية دار من حولها الجدل ، وهى تحديد الموقف من ولاة بنى أمية الذين يرتكبون الكبائر ، بوجه خاص ، وتحديد الموقف من مرتكب الكبيرة على وجه العموم ، فالقضية فى نشأتها بدأت سياسية ، ثم اكتسبت العموم والاطلاق .

والخياط يصور نشأة الخلاف حول هذه المشكلة فيقول : إن اجماع الخوارج وأصحاب الحسن البصرى ، والمرجئة ، والمعتزلة قد انعقد على تسمية مرتكب الكبيرة باسم « الفاسق » ، ثم اختلفوا فيما بعد ذلك ، فانفردت الخوارج بتسميته « كافرا » ، وأصحاب الحسن بتسميته « منافقا » ، والمرجئة بتسميته « مؤمنا » ... وحيث إن أوصاف « الكافر » و « المنافق » و « المؤمن » الواردة فى القرآن ، والمعروفة فى السنة لا تنطبق على مرتكب الكبيرة ، لذلك كان أصح الأقوال هو قول المعتزلة الذين سموه « فاسقا » فقط .. تبعا لما أجمع عليه الكل فى تسميته ، ثم حكموا عليه بالمنزلة بين المنزلتين لمفارقة أوصافه أوصاف المؤمنين والكافرين والمنافقين[٤٧] .

وحكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه فاسق فاجر مصيره الخلود فى العذاب إن مات دون توبة ، يدل على أنهم قد اتخذوا موقفا ايجابيا معاديا لمرتكبى الكبائر ، وهو موقف أقل درجة من تطرف الخوارج ، ولكنه أشد من موقف الحسن البصرى .. وعندما بحثوا فى الإمامة اعتبروا أن « الفسق » ، أى ارتكاب الكبيرة ، مما يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار فى منصبه ويوجب خلعه من هذا المنصب ، ولو بالقوة ، فقالوا : إنه « قد ثبت باجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث **يجرى مجرى الفسق** ، لأنه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك . »[٤٨] أما إذا كان الحدث الذى ارتكبه الإمام **فسقا ظاهرا** فإنه يؤدى إلى خلعه من الإمامة ، وبطلان

---

(٤٧) الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . ص ١٦٥ ــ ١٦٧ .

(٤٨) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ القسم الأول . ص ٢٠٣ .

ممارسته لحقوق الإمام ، هكذا ذاتيا ، ولو لم تطلب الأمة منه التخلى عن هذا المنصب ، لأن « ظهور الفسق يخرجه عن الإمامة من غير خلع واخراج . »[٤٩] ... ومثل الفسق الظاهر فى هذا الباب مثل الكفر ، والموت ، والعجز ، وزوال المعرفة ، والجنون[٥٠] كلها تسقط عنه صلاحيات الإمامة ، وتبطل ما يصدر عنه من تصرفات .

وهذه النتائج السياسية الايجابية التى رتبها المعتزلة على ظهور الفسق على مرتكب الكبيرة تؤكد خطأ الذين فهموا أن المنزلة بين المنزلتين عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تمثل « موقفا وسطا ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط ... الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين »[٥١] .

ومرجع هذا الخطأ ـ الذى قلب الحقيقة إلى عكسها ـ هو الخلط بين « المعتزلة » الذين أعتزلوا صراع على ومعاوية ، ووقفوا موقف الحياد ، وبين « المعتزلة » الذين تبلورت مدرستهم على يد واصل بن عطاء ، والذين قالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك بدليل أن الذين قالوا بهذا الخطأ يتحدثون عن التسمية « معتزلة » ، فيقولون : إن هذا الاسم «إنما أطلق عليهم للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والسياسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين[٥٢] . وأن هذا الاسم كان مستخدما فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة « للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد ، مع ذم كلا الفريقين . »[٥٣] .

وفى الوقائع التى قدمناها عن موقف المعتزلة من السياسة والنشاط السياسى وما سنقدمه من وقائع وقضايا فكرية أخرى أدلة على خطأ هذا الرأى ، وهى تبرهن على وجود ابعاد سياسية ينطوى عليها فكر المعتزلة ونشاطهم العملى .

* * *

---

(٤٩) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٠٧ .

(٥٠) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣١ .

(٥١) نلينو (بحوث فى المعتزلة) ص ١٨١ من (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) .

(٥٢) المرجع السابق . ص ١٨٣ .

(٥٣) المرجع السابق : ص ١٨٧ .

(و) الفكر السياسى القومى :

لقد كانت نشأة الاعتزال وتبلور المعتزلة فى صراع ضد الدولة الأموية ، التى أشاعت التعصب للعرب ، بالمعنى العرقى لا الحضارى ، وكذلك انفتاح المعتزلة على الثقافات الإنسانية غير العربية بوعى واستنارة ، وأيضا انحدار عديد من أعلامهم وأئمتهم من أصول عرقية غير عربية ـ الموالى ـ مع رفضهم تعصب الشعوبية الأعمى ضد العرب والعروبة .. كانت كل هذه الأسباب والمكونات ، وما ماثلها ، عوامل جعلت **مدرسة المعتزلة أشبه ما تكون بفئة من المثقفين العرب الذين يتخذون الفكر والثقافة سبيلا لتقييم الإنسان فى المجتمع** ... لأن أغلب هؤلاء الأعلام لم يملكوا النسب العرقى العربى ، ولم يؤمنوا بالتعصب له ، كما أنهم لم يؤمنوا بالتعصب ضد الذين ينحدرون من الأصلاب العربية ، بدافع من الاستنارة الفكرية التى امتازوا بها .. **فهم فئة من المثقفين ناضلوا فى حقلى الفكر والسياسة** ، **والتقوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفدت أو بقيت فى المجتمعات التى فتحها العرب المسلمون** ..

وهذه الحقيقة هى التى جعلت الفكر السياسى للمعتزلة يشتمل منذ عصر مبكر على جذور وبذور لفكر قومى عربى ناضج ، تقدم به المعتزلة كبديل للتعصب العرقى العربى الأعمى ، ولرد الفعل المعاكس له الذى تمثل فى فكر الشعوبيين ..

ونحن نجد الصياغات الفكرية لهذا الفكر السياسى القومى ـ الذى يدخل فى هذا البحث كدليل على عناية المعتزلة بالتفكير السياسى ـ نجد هذه الصياغات فى عديد من الآثار ، ولدى عديد من المفكرين ... فنجده مثلا فى حقل اللغة عند « ابن جنى » عندما يسوق أبحاثا ممتعة عن العربية وعلاقاتها باللغات الأخرى ، وعن العرب وصنعتهم وتجويدهم [٥٤] .. وإن كنا نجده أوضح ما يكون عند الجاحظ الذى قدم فيه صياغات يدهش الكثيرون لعمقها وتقدميتها إذا ما قيست بمقاييس العصر الذى قيلت فيه .

١ ـ فهو يتحدث عن العناصر التى كان يستغل الأعداء فرقتها لاضعاف الدولة ، من أتراك وعرب وسودان ، ويرى أن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة فى سبيل وحدة قوم تجمعهم **اللغة والهوية والأخلاق والعادات والتقاليد** ، وذلك عندما يخاطب الجاحظ صاحبه فيقول : « **وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التى كانت مختلفة** ، **ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة** ، **ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم** ، **ولتسلم صدورهم** ، **وليعرف**

(٥٤) الخصائص . جـ ١ . ص ٢٤ ، ٣٢ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت فى النسب ، وكم مقدار الخلاف فى الحسب ، فلا يغير بعضهم مغير ، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة ... وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب فى أكثر المعانى ، ومجعولاً منهم فى عامة الأسباب ، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدا ، والحليف من الصميم ، وابن الأخت من القوم ... وقد جعلوا اسماعيل ، وهو ابن أعجميين ، عربيا ، لأن الله تعالى فتق لهاته[55] بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير ، وسلخ طباعه من طبائع العجم ونقل إلى بدنه تلك الأجزاء ، وركبه اختراعا على ذلك التركيب ، وسواه تلك التسوية وصاغه تلك الصياغة ، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم ، وطبعه من كرمهم وانفتهم وهممهم على أكرمها وأمكنها وأشرفها وأعلاها ، وجعل ذلك برهانا على رسالته ودليلا على نبوته ، فكان أحق بذلك النسب ، وأولى بشرف ذلك الحسب »[56] .

٢ ـ وبعد هذه الملاحظات السريعة والعميقة التى جرد بها الجاحظ « وحدة النسب » من خطرها الذى كان يعطيها إياه دعاة التفرقة من أطراف الصراعات القومية المتعصبة ، نراه يقدم لنا صياغات لعلها انضج ما صيغ حول المفهوم القومى العربى فى ذلك التاريخ ، وذلك عندما يتقدم إلى الناس طالبا الوحدة القومية العربية لأجناس الامبراطورية على عهده ، قياسا على وحدة العرب القدماء ، هؤلاء الدين جمعتهم **الأخلاق والشمائل** دون أن تجمعهم وحدة النسب الأول ، كما هو الحال بعد ان امتد سلطان العروبة إلى مابين المحيط والخليج ، فيقول : « **إن العرب لما كانت واحدة** » فاستووا فى التربية وفى اللغة والشمائل والهمة وفى الأنف والحمية ، وفى الأخلاق والسجية ، فسبكوا سبكا واحدا ، وافرغوا افراغا واحدا ، **وكان القالب واحدا تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط** ، **وحين صار ذلك أشد تشابها فى باب الأعم والأخص وفى باب الوفاق والمباينة من بعض ذوى الأرحام ، جرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها ، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بنى اسحق ، وهو اخو إسماعيل ، وجادوا بذلك فى جميع الدهر لبنى قحطان ، وهو ابن عابر**[57] ، ففى اجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة ، ومنعهما من ذلك جميع الأمم : كسرى فما دونه ، دليل على أن النسب عندهم متفق ، وأن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة ... وأن الموالى بالعرب أشبه ، وإليهم أقرب وبهم أمس ، لأن السنة جعلتهم

(٥٥) اللهاة : جزء فى أقصى سقف الفم مشرف على الحلق .

(٥٦) رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ٢٩ ـ ٣١ .

(٥٧) العهد القديم . سفر التكوين ، الاصحاح ١١ : ١٢ .. وفيه أن قحطان هو ابن عابر بن شالح بن أرفكشاد .

منهم ... إن الموالى أقرب إلى العرب فى كثير من المعانى لأنهم عرب فى المدعى والعاقلة [٥٨] ، وفى الوراثة ، وهذا تأويل قوله (أى الرسول ـ عليه السلام ـ) : « مولى القوم منهم » و « مَولى القوم من أنفسهم » [٥٩] ، و « الولاء لحمة كلحمة النسب » [٦٠] ، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم ، وحكمه حكمهم ... وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالى بنى هاشم ، فإن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أجراهم فى باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم ... وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « منا خير فارس فى العرب : عكاشة بن محصن » ، فقال ضرار بن الأزور الأسدى : ذاك رجل منا (أى من الفرس) يارسول الله » ، قال : « بل هو منا بالحلف » [٦١] ..

٣ ـ ثم يرتب الجاحظ على هذه المقدمات القوية الصادقة نتيجة طبيعية لها ، يعنى الإيمان بالوحدة القومية لجميع الروافد العرقية التى صبت ، على عهده ، فى نهر واحد هو نهر العروبة والحضارة العربية ، وذلك عندما يقول : « ... **وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فالبنوى** [٦٢] **خراسانى ، وإذا كان الخراسانى مولى ، والمولى عربى ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى والعربى واحدا .. وأدنى ذلك أن يكون الذى معهم من خصال الوفاق غامرا ما معهم من خصال الخلاف ، بل هم فى معظم الأمر وكبر (معظم) الشان وعمود النسب متفقون ... وإذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن ، وانقطع سبب الاستثقال فلم يبق إلا التحاسد والتنافس الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة والمجاورة .** » [٦٣] .

٤ ـ ثم لا ينسى الجاحظ أن يسجل لنا ، وهو فى معرض التدليل على نضج أسباب الوحدة القومية وعلو نجمها ، أن المجتمع الذى عاش فيه قد شهد ألوانا من التآلف القومى ومستويات من الوحدة الوطنية ، اسقطت من عداد مقوماتها الأنساب والأصول العرقية والتفت من حول البيئة التى يسكنها الناس ، والاقليم الذى يعيشون فيه ، وذلك عندما يقول : « ألا ترى أنك ترى البصرى فلا تدرى أبصرى هو أم كوفى (لاتحاد الاقليم) ، وترى المكى فلا

---

(٥٨) العاقلة : العصبة ، وكان القاتل تتحمل عاقلته أى عصبته دية قتيله .

(٥٩) أخرجه البخارى مرويا عن أنس بن مالك .

(٦٠) أخرجه الطبرانى عن عبدالله بن أبى أوفى ، وكذلك الحاكم والبيهقى عن ابن عمر .

(٦١) رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ١١ ـ ١٤ .

(٦٢) المراد بهم أبناء الدولة ، وهو « مصطلح أطلق فى القرون الأولى للخلافة العباسية ـ على أعضاء البيت العباسى ، ثم توسع فى مدلوله فشمل الخراسانية وغيرهم من الموالى الذين دخلوا فى خدمة هذه الدولة وأصبحوا أبناء متبنين لها ، وظلوا جماعة ذات نفوذ وامتيازات حتى القرن الثالث الهجرى » . انظر : دائرة المعارف الاسلامية . مادة « الأبناء » ..

(٦٣) رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ٣٤ .

تدرى أمكى هو أم مدنى ، وترى الجبلى فلا تدرى أجبلى هو أم خراسانى ، وترى الجزرى (ساكن الجزيرة) فلا تدرى أجزرى هو أم شامى ... وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان لا تفصل بين من نزل أبوه « بفرغانة » وبين أهل « فرغانة » .. [٦٤] ثم يمضى ليزكى هذا الارتباط الوطنى متحدثا عن أن « محبة الوطن شىء شامل لجميع النـاس وغالب على جميع الجيرة . » [٦٥] .. إلى غير ذلك من الصياغات التى توج بها ذلك النضج الفكرى العميق الذى تناول به أسباب الوحدة القومية العربية الإسلامية ، منذ أحد عشر قرنا من الزمان ..

وهذا الفكر القومى السياسى الذى قدمته مدرسة المعتزلة ، ومفكرها الجاحظ ، دليل على أن السياسة كانت ميدانا من الميادين الرئيسية التى أبدع فيها المعتزلة ، وقدموا فيها العديد من النصوص والصياغات والصفحات ... ومن ثم فإن فكرهم حول الحرية والاختيار كانت له أبعاد سياسية وضحت فى كثير من صفحات هذا الفصل .. وستتضح فيما سيأتى من صفحات .

* * *

(ز) الإمامة : قمة البعد السياسى للحرية والاختيار :

أول قضية كبرى اختلف المسلمون حولها بعد الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ هى الإمامة [٦٦] ، ثم استمرت فى مقدمة المسائل التى فرقت كلمة المسلمين لعدة قرون .

وفى الصراع الفكرى والعملى الذى دار حول هذه القضية يمكن أن نقسم المختلفين حولها إلى معسكرات فكرية أساسية ثلاثة :

أولها : الذين قالوا إن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد « أوصى » بالإمامة من بعده لعلى بن أبى طالب ، وأن الوصية قد استمرت من بعده فى عقبة ، وأن طريق الإمامة والسلطة العليا محصور فى « الوصية » التى عينت الائمة بذواتهم ، لا بصفاتهم فقط ، ولا دخل فى ذلك للارادة الإنسانية ولا اختيار فى هذا الأمر للناس ، وأن الإمام « حجة » على النـاس و « معصوم » من الخطأ ، وهو مصدر التشريع فى أمور الدين والدنيا ، إذ هو القائل فى زمانه

---

(٦٤) المصدر السابق . جـ ١ . ص ٦٣ .
(٦٥) المصدر السابق . جـ ١ . ص ٦٣ .
(٦٦) مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٢ .

عن الله .. إلى غير ذلك من الاستطرادات المغالية التى أحتكرت له تفسير النص ، ومعرفة الباطن ، وجعلت منه سلطة كهنوتية ، فغدا ظلا للخالق على الخلق ، وصاحب الحق الإلهى مثلما فعلت الكهانة الكنسية بأوربا فى العصور الوسطى .

وحول هذا المفهوم الغريب عن جوهر الإسلام وتعاليمه التقت كثير من فرق الشيعة ، مع اختلافات فى التفاصيل ، بسبب التفرق والتحزب للعصبيات والسلالات التى انحدرت من أبناء على بن أبى طالب الثلاثة : الحسن ، والحسين ، ومحمد بن الحنفية ...

ولقد أنكر المعتزلة هذا الفكر وحاربوه ، لأنهم رأوا فى القول « بالوصية » ما يسلب الحرية الإنسانية والاختيار فعاليتها ومضمونها فى مسألة من أهم المسائل المتعلقة بتنظيم حياة الإنسان ، ورأوها وصاية متوهمة تلغى أثر الإنسان وقدرته على اختيار السلطة العليا فى المجتمع الذى يعيش فيه .

كما رأوا فى القول « بعصمة » الإمام ، بزعم أنه « حجة » ، مذهبا يعنى ارتفاع التكليف عن هذا الإمام المعصوم ، وذلك مما لم يجز عندهم للرسل والأنبياء ، فما بالنا بمن هم دونهم مرتبة وفضلا ؟! .. وقالوا : « إن الشبهة تجوز على الحجة ، وإنما يختار خلافها أو يزيلها بما آتاه الله من الآلة ، وحال غيره كحالة ، وإن كان قد يقصر... ولا يمكنهم (القائلون بالعصمة) أن يجعلوا الحجة معصوما ، بمعنى المنع من الاقدام على مثل هذه الأمور ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف ، فإن ثبتت العصمة فيه ، فمعناها أن المعلوم أنه لا يختار ذلك »[٦٧] الذى اختاره من فعل الصلاح ، لأن الاختيار يقتضى القدرة والصلاحية لفعل الضدين ، ومن لا يفعل سوى أحدهما ليس له اختيار .. وذلك ينقض المبدأ الأعظم الذى تمسك به المعتزلة بالنسبة للإنسان .

وثانيها : الذين جوزوا إمامة « الفاسق » ، أى مرتكب الذنوب الكبائر متى « تغلب » على السلطة ، وجعل من نفسه «إماما» للمسلمين ، وهم الذين قالوا بإيمان مرتكب الكبيرة ، أو «أرجئوا » الحكم فى ذلك إلى الدار الآخرة ... ولقد أدى هذا الموقف بأصحابه إلى غض الطرف عن أنظمة الحكم الجائرة التى عاشوا فيها ، وعن الحكم للأنظمة السياسية والاجتماعية التى سبقتهم أو عليها ، ولقد استفادت كثير من الأنظمة السياسية الجائرة من موقف أصحاب هذا الاتجاه .

---

(٦٧) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ١١ .

والمعتزلة يرفضون هذا الموقف كذلك ، ويسمون أصحابه أهل « الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إماما ، وصار أحق بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجى وإن كان قد بلغ الغاية فى الفضل . »(٦٨) .

وتحت مصطلح « أهل الحشو » هؤلاء نجد « أصحاب الحديث » ـ كما يقول الأشعرى ـ الذين أنكروا الخروج على الإمام الجائر وإزالة جوره بحد السيف وقالوا : إن « السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلا ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فأسقا وأنكروا الخروج على السلطان ، ولم يروه »(٦٩) .

وابن حزم يذكر لنا من أصحاب هذا المذهب : سعد بن أبى وقاص ، وأسامة بن زيد وابن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأحمد بن حنبل ، لأنهم قصروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على « القلب فقط ، أو باللسان إن قدر على ذلك » ، وقال : وبذلك الرأى « قالت الروافض كلهم ، ولو قتلوا كلهم ، إلاأنها (الرافضة) لم تر ذلك إلا ما لم يخرج الناطق (إمامهم) ، فإذا خرج وجب سل السيوف حينئذ معه »(٧٠) .

وثالثها : المعسكر المتوسط بين هذين الطرفين ، ويرفض أصحابه أن يكون « النسب » هو طريق الإمامة بالوصية ، أو أن يكون من حق مرتكب الكبيرة أن يلى هذا المركز الهام فى حياة الناس ، وقالوا : إن « الاختيار والبيعة » هما الطريق لتنصيب الامام ، واشترطوا الكفاءة والأهلية فيمن يلى هذا المنصب ، وفيمن يقومون بعملية اختياره نيابة عن جماعة المسلمين ..

ومن القائلين بهذا المذهب المعتزلة ، وكذلك الخوارج ، ومن رأى رأيهما فى هذا المجال من المفكرين المسلمين .

* * *

وجدير بالذكر « أن الامامة » لم تفرق بين جماعة المسلمين فقط ، وإنما فرقت كذلك بين من قال منهم بالعدل والتوحيد .. فبعض الشيعة الإمامية ، مثلا ، قد قالوا بالعدل والتوحيد ووقفوا بجانب حرية الإنسان واختياره ، ولكنهم اختلفوا مع المعتزلة فى «الإمامة» عندما قالوا « بالوصية » ، وتمسكوا « بعصمة » الإمام ..

---

(٦٨) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ١٥٠ .

(٦٩) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .

(٧٠) الفصل فى الملل والاهواء والنحل . جـ ٤ . ص ١٧١ .

وكمثل لذلك نذكر الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ) ، أبرز أعلام الشيعة الإمامية فى عصره ، فلقد قال بالعدل والتوحيد ، وألف فيهما عدة كتب ورسائل [٧١] ، وتتلمذ فى ذلك على القاضى عبد الجبار وغيره من أعلام المعتزلة [٧٢] ، ثم استمر فى القول بالإمامة على مذهب الإمامية ، من حيث القول « بالوصية » و« العصمة » وكتب فى ذلك كتابا يرد به على القاضى عبد الجبار سماه (الشافى فى الإمامة ، والنقض على كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار بن أحمد) [٧٣] ..

والشيعة « الزيدية » قالوا بالعدل والتوحيد ، ومن الشواهد على ذلك الرسائل التى حققناها للامامين : القاسم الرسى ، ويحيى بن الحسين ، فى العدل والتوحيد ... وغيرها من آثار أئمتهم فى هذا الباب .. ولكنهم اختلفوا مع المعتزلة كذلك فى «الإمامة» ، وإن كان خلافهم هنا أدنى درجة من خلاف « الامامية » مع المعتزلة [٧٤] ..

« فالزيدية » حصروا « النص فى الائمة الثلاثة » الأول : على ، والحسن ، والحسين .. ورأوا أن أمارات الباقين هى « الدعوة والخروج » ، وما عدا الثلاثة الأول هؤلاء فإن « النص » عندهم هو على « صفة » الإمام لا على « ذات الإمام » .. [٧٥] .. والقاضى عبد الجبار يتحدث عن موقع أغلبية « الزيدية » فى هذا الخلاف ، وقرب هذا الموقع من مواقع المعتزلة فيقول : « وأما الزيدية فأكثرهم فى الإمامة يسلكون طريقتنا ، وانما يقع الكلام بيننا وبينهم فى بعض أوصاف الإمام دون سائره » [٧٦] ..

والحقيقة أن الذين قالوا بالعدل والتوحيد ، ثم عادوا وقالوا فى «الإمامة» « بالوصية » و « بالعصمة » معا ، أو « بالوصية » فقط ، هم ناقضون لقولهم بالعدل ، متناقضون فى موقفهم من قضية الحرية والاختيار ، ذلك أن الذى يقول : إن الإنسان حر مختار ، لا يحق له أن يعود فيسلب هذا الإنسان حريته فى اختيار أعلى سلطة فى المجتمع ، والذى يقررمسئولية

---

(٧١) من أهمها : (انقاذ البشر من الجبر والقدر) . ولقد قمنا بتحقيقها ونشرها ضمن الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) .. ومنها كذلك (أمالى المرتضى) و (جمل العلم والعمل) .. الخ ..

(٧٢) مثل أبى عبد الله المرزبانى .

(٧٣) أمالى المرتضى . القسم الأول . المقدمة . ص ١٢ ـ ١٧ .

(٧٤) انظر كتاب (النقض على صاحب مجموع المحيط فيما يخالف فيه الزيدية من باب الامامة) لجعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبى يحيى .. وهو رد على باب الامامة الذى كتبه القاضى عبد الجبار فى المجموع المحيط بالتكليف .. انظره فى ذيل مصورة المجموع المحيط بالتكليف .. اللوحات من ٢١٥ ب حتى ٢٣٣ أ .

(٧٥) شرح الأصول الخمسة . ص ٧٥٣ .

(٧٦) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٣٨ ، ٣٩ .

الإنسان عن الأفعال التى تقع فى نطاق قدرته واستطاعته ، لا يجوز له إن يعود فيجعل النظام السياسى والاجتماعى الذى يمثله الإمام أمرا صادرا عن سلطة غير بشرية ، ومقررا مفروضا على الإنسان .

فالمعتزلة إذاً يقدمون هنا نموذجا لاتساق الفكر وتماسكه ، بينما فشل فى ذلك أصحاب العدل من الشيعة الإمامية والشيعة الزيدية ، مع ما بينهما من فروق فى الدرجة واختلاف فى النسبة .

* * *

والإمامة عند المعتزلة مبحث كبير وهام ، ومن الممكن أن يستقل ببحث خاص [٧٧] ولكن نريد أن نقدم هنا مجموعة من القضايا والنصوص التى تناولوها فى الإمامة ، من زاوية دلالتها على وجود أبعاد سياسية لفكرة الحرية والاختيار .. ومن أهم هذه القضايا :

أولا : الطريق إلى الإمامة : حدد المعتزلة للوصول إلى تنصيب الإمام طريقا واحدا هو « الاختيار والبيعة » ، ورفضوا « النص » و « الوصية » ، مخالفين الشيعة فى ذلك ، وأيضا خالفوا « المرجئة » الذين « أجازوا » إمامة « المتغلب » على السلطة والمغتصب لمنصب الإمام .

ولقد انتهت مخالفة المعتزلة للشيعة فى أمر « النص » و « الوصية » إلى وضعهم هذا المنصب فى مكانه الصحيح ، ولم يبالغوا فيه وفى صاحبه مبالغة الشيعة الذين عدوه ركنا من أركان الدين ، ثم غلا بعضهم ففضل صاحبه على الأنبياء ، بزعم استمرارية الإمامة بعد انتهاء طور النبوة .

والمكان الذى وضع المعتزلة فيه هذا المنصب وصاحبه جعلهما من صنع الشر ، وفى متناول أيديهم ، دون أن يقطع الصلة بينهما وبين الدين .. فالناس يختارون إمامهم لصلاح دنياهم التى لا تنقطع الصلات بين صلاحها وبين صلاح دينهم .. فإذا أصبح غير أهل لأداء هذه المهمة خلعوه ، واستبدلوا به سواه .. فالمعتزلة تجعل الإمامة مسألة إنسانية وسياسية واجتماعية والدليل على ذلك انهم فى ردهم على الشيعة ــ أصحاب « الوصية » ــ قد عقدوا المقارنة بين منصب « الإمام » وبين مناصب « الامراء » و « الحكام » و « العمال » ، فقالوا : « إنه قد ثبت بالشرع أن الصلاح فى إقامة « الأمراء » و « العمال » و « الحكام » أن يكون على الاجتهاد والاختيار ، بعد معرفة الصفة ، فكذلك لا يمتنع مثله فى الإمام .. » [٧٨] ، وانه « إذا جاز أن

---

(٧٧) أنظر كتابنا [الاسلام وفلسفة الحكم] .

(٧٨) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ١٠٠ .

يكون طريق تولية « الأمير » و « العامل » و « الحاكم » : الاجتهاد ـ وإن كان من باب الدين ، ونرجع إليه فى كثير منه ـ فما الذى يمنع من مثله فى الإمام ؟؟ .. » [٧٩] ، **ومن ثم فقد جعلوا الاختيار السبيل المشروع لتنصيب الامام ، وقالوا : إننا « قد بينا أن لا نص فى الإمامة يتبع ، وأن الواجب فيها الاختيار .. »** [٨٠] **وقالوا : إن الصحابة قد قرروا ذلك ، وأجمعوا عليه ، وعملوا به ، وأنه « لا خلاف ظهر بينهم فى أن طريق الإمامة الاختيار والبيعة** [١] **.. وعلى هذا الوجه جرت أحوال الصحابة** [٨٢] **.. وهو اجماع الصحابة »** [٨٣] **.**

ومن المواقف الجيدة البرهنة على بشرية هذا المنصب ، ودخوله أساسا فى باب السياسة المدنية ، موقف أبى بكر الأصم [٨٤] ، الذى رأى فيه امكانية الغاء السلطة والدولة والاستغناء عن الإمام ـ ولو نظريا ـ عندما قال : إنه «لو أنصف الناس بعضهم بعضا ، وزال التظالم وما يوجب اقامة الحد ، لا ستغنى الناس عن امام .. » [٨٥] .. فهو هنا يضع للسلطة المتمثلة فى الامام اختصاصات ، هى : الانصاف ، وازالة المظالم ، ومنع ما تترتب عليه اقامة الحدود ويقول : إنه إذا تحققت هذه الأهداف استغنى الناس عن هذه السلطة وعن هذا الإمام .. أى أن المسألة من أساسها سياسية مدنية من اختصاص البشر ، وفى نطاق حرية الإنسان وآفاق اختياره .

وعملية اختيار الإمام هذه تتم بواسطة نواب عن الأمة ، لأن هناك استحالة فى اجتماع جميع أفراد الأمة على رأى واحد ، خصوصا مع الفرقة المذهبية والتباين فى الآراء ، والقاضى عبد الجبار ، يقول فى ذلك : «إنه لو كان لا يتم عقد الإمامة إلا باجماع ، وقد علمنا أن الناس مختلفون فى المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق ، ولا يرضى كل فريق بما يختاره الآخر ، فلو لم يتم ذلك الاجماع لما تم أبدا » [٨٦] ولكن على العاقدين أن « يستشيروا سائر المسلمين .. » [٨٧] ، وأن يتحققوا من « رضى الجماعة » وكذلك « الرضى والانقياد ، وإظهار

---

(٧٩) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ١١١ .
(٨٠) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٢٧ .
(٨١) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٨٧ .
(٨٢) المصدر السابق . جـ ٢٠ القسم الأول . ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
(٨٣) المصدر السابق . جـ ٢٠ القسم الأول . ص ٣٠٦ .
(٨٤) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم .. من الطبقة السادسة فى رجالات المعتزلة ..
(٨٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٤٨ .
(٨٦) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٦٨ .
(٨٧) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٦١ .

ذلك »[٨٨] ، لا مجرد شكليات البيعة والعقد .

ولكون تنصيب الإمام فرض كفاية ، أغنى فى القيام به من ينوبون عن سائر المسلمين شريطة أن يتحلى هؤلاء النواب « بصفة مخصوصة » تجعل منهم « جماعة محقة ، لا تقول بمذهب تضل به ، ولا يظهر عنها ما يفسق به ، ويكون فيهم أمانة وديانة ومعرفة .. وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ، ومن لا يصلح لها .. وأن يكونوا ممن يعتمد عليه »[٨٩] .

وفى قول المعتزلة هذا باستحالة اجتماع جميع الأمة على إنسان واحد ، وبنيابة جماعة منها عن جميعها فى الاختيار وعقد البيعة .. مضافا إلى هذا القول مااشتهر عن بعضهم ــ وبخاصة النظام ــ من انكار حدوث الاجماع فى الأمة .. فى كل ذلك اشارات هامة لشرعية الاختلاف فى الرأى ووجهات النظر ، وتقنين لمبدأ المعارضة كحق للذين لا يرضون رأى الأغلبية فى هذا المقام .. وهى أفكار تستحق الاهتمام كتراث أولى للفكر المعاصر فى موضوع الحرية الإنسانية .. فالمعتزلة بهذا الموقف الفكرى يمدون نطاق حرية الإنسان واختياره إلى ميدان الاختيار والتنصيب للإمام ، وأيضا إلى ميدان المعارضة والرفض لتنصيب هذا الإمام..

* * *

ولقد تمثل المعتزلة التجربة التى مارسها المسلمون فى عهد الخلفاء الراشدين ، وقاسوا عليها ، فرأوا أن الاختيار كان الطريق فى كل مرة تولى فيها خليفة جديد ، ولكنهم رأوا أن تفاصيل هذا الاختيار وكيفيته قد اختلفت عدة مرات .. فأبو بكر قد عهد إلى عمر ، بعد أن استشار الصحابة وأهل الرأى .. وعمر قد عهد إلى أهل الشورى ليختاروا من بينهم الخليفة بعد مشورة المسلمين .. والذين حضروا المدينة عند الثورة على عثمان ومقتله قد اشتركوا فى اختيار على بن أبى طالب .. وفى كل الحالات كانت تتم البيعة العامة للإمام بعد أن تعقد له الجماعة التى اختارته أولا نيابة عن المسلمين ... فتنصيبه إنما يتم هنا على مرحلتين : الأولى : ــ وهى شبيهة بـ « الترشيح » ــ يقوم بها جمع قليل ، نيابة عن الأمة .. والثانية : تتم فيها مبايعة جماعة الأمة للإمام .. ولا عبرة بالاختيار إذا لم تتم البيعة ، فإذا تمت البيعة للإمام كان على الناس طاعته ما أطاع الله ورسوله ، كما أنه إذا تمت البيعة كان لابد له من الامتثال لرغبة الأمة وتولى زمام إمامتها ، لأن الاختيار والبيعة هما بمثابة التكليف ، ولا مناص له من الامتثال ..

---

(٨٨) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٥ ، القسم الأول . ص ٢٥١ .

(٨٩) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٩٧ ، ٣١١ ، ٢٥٢ ، ٢٨١ .

فحرية الأمة هنا المتمثلة فى سلطانها وإرادتها ، أبعد مدى من حريته وإرادته هو .. وفى خطبة الإمام على ، بعد البيعة له ، قال : « أيها الناس ، إنكم بايعتمونى على ما بويع عليه من قبلى ، **وإنما الخيار للناس قبل البيعة** ، **فإن بايعوا فلا خيار لهم** ، **ألا وإن علىّ الاستقامة وعلى الرعية التسليم** .. »[٩٠] ولذلك رأى المعتزلة أن الإمام إنما « يكون إماما باختيار الغير ، وانه يلزم قبول العقد ، إذا كان كامل الشرائط »[٩١] .

وعندما قاس المعتزلة على تعدد أشكال الاختيار التى تمت فى عصر الخلفاء الراشدين وضعوا قاعدة هامة تجعل هذه العملية متطورة غير جامدة ، وادخلوا الزمن وتطوره والمكان وتغيره والظروف وتعددها فى الحسبان عند تقرير **الشكل** الذى تتخذه عملية اختيار الامام والبيعة له ، فالمهم أن يكون الطريق لتنصيبه هو الاختيار ، فقالوا : «إن طريق الاختيار يختلف ، فلما رأى عمر أن أفضل من فى الزمان من أشار إليهم ، وإن تقاربوا فى الفضل وأنهم الذين سبقت لهم شهادة الرسول بالفضل ، حصر الاختيار فيهم ، وجعل اختيار الواحد للباقين »[٩٢] ..

واختلاف **أشكال** الاختيار لا يعنى فقط تفاوت عدد الذين يقومون به ، كما قد يفهم من ظاهر ما تم فى عهد الخلفاء الراشدين ، فلقد فصّل المعتزلة فى ذلك ، وقالوا : إن صفات الذين يختارون الإمام تختلف كذلك حسب الظروف والأحوال ، فمطلوب « فى صفتهم أن يكونوا من أهل العلم والمعرفة بالفضل بين من يصلح أن يكون إماما وبين من لا يصلح لذلك وأن يكونوا من أهل الستر والأمانة .. الخ .. »[٩٣] .. ولكن هذه الصفات المطلوبة يختلف مضمونها باختلاف العصور ، وتتفاوت مقاييسها بتفاوت الأماكن ، ومن هنا قالوا : «إن الفضل المعتبر فى هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد ، لأنه مبنى على غلبة الظن وعلى الامارات اللتين تحصلان للعاقل ، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين فى ذلك ، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء فى ظهور أمارات فضلهم ، **ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير فى هذا الباب** »[٩٤] .

وهكذا نجد أن أكثر الأمور جوهرية فى هذا الموقف هو تقرير أن الإمامة بالاختيار ، وأن

---

(٩٠) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٦٦ .
(٩١) المصدر السابق . جـ ٢٠ ، القسم الأول . ص ٢٥٠ .
(٩٢) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٢٣ .
(٩٣) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٦٩ .
(٩٤) المصدر السابق . جـ ٢٠ القسم الأول . ص ٢٣٢ .

أسلوب هذا الاختيار يختلف ويتطور مع الأوقات والأزمنة وأن كل ذلك انما يتحدد بالاجتهاد ، أى أن هذا الأمر متروك إلى العقل البشرى وما تقتضيه مصالح الناس ... ومن هذا الباب تدخل عملية الاختيار للإمام كبعد سياسى من أبعاد فكر الحرية والاختيار عند المعتزلة .

* * *

ثانيا : حق الأمة فى عزل الإمام : وانطلاقا من رفض مبدأ « العصمة » ، وتمشيا مع تقرير الطابع السياسى لمنصب «الإمامة» ، رأى المعتزلة ، جواز عزل الإمام إذا أخل بشرط من الشروط المطلوب توافرها فيه ...

فهم يقيسون منصبه على منصب «الأمير» و «الحاكم» ، من حيث أن استناده إنما يكون إلى المحكومين ، أى أن الامام ، حتى بعد البيعة ، يظل استناده لجماعة المسلمين ، لا إلى قوة غيبية كما صنع أباطرة الاقطاع فى أوربا فى العصر الوسيط .. فقال المعتزلة فى ذلك : انه كما «قيل فى الأمير ، أنه يستند إلى الإمام ، فالإمام أيضا يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم اقامته ... [٩٥] ... ولذلك كلف الإمام أن يستشير أصحابه ليعرف الصواب من الرأى [٩٦] .. ويجوز فى الإمام أن يخطئ ، ويكون هناك من ينبهه ويقومه ، وهم الأمة والعلماء الذين يبينون له موضع الخطأ ، ويعدلون به إلى الصواب ، ولسنا نعنى بذلك اجماع الأمة ، وانما نريد فرقة ممن يقرب منه ويحضره من العلماء ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه ، لأن ذلك عندنا يقوم مقام تنبيه جميع الأمة » [٩٧] ..

فالجماعة التى تنيبها الأمة عنها لتنصيب الإمام واختياره ، ولمشاورته ، ولتنبيهه على الخطأ والعدول به عنه إلى الصواب ، والمقيمة على مقربة منه ، هى أشبه ما تكون بالهيئة التشريعية فى عاصمة الدولة ، تمارس فى هذا النطاق عملا سياسيا تتمثل فيه أبعاد سياسية واضحة جدا لفكر الحرية والاختيار .

ولا تقف الحرية السياسية لهذه الجماعة عند حدود تنبيه الإمام إلى الخطأ ، والعدول به عنه إلى الصواب ، بل يدخل فى اختصاصها كذلك : الأخذ على يده وعزله ، إذا لم يكن بد من ذلك .. والقاضى عبد الجبار يناقش الذين ينكرون ذلك ولا يرونه ، فيرفض منطقهم ويقول : « وأما قولهم : إن من حقه أن يولِّى ولا يولَّى فمتنازع فيه ، لأن عندنا أنه يولَّى

(٩٥) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ١٦٦ .
(٩٦) المصدر السابق جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٩١ .
(٩٧) المصدر السابق . جـ ١٥ . ص ٢٥ ، ٢٥٣ .

وينصَّب كالأمير ، وأن أهل الصلاح والعلم ينصبونه إماما[٩٨] .. وأما قولهم : انه لا يُؤخَذ على يده ، ويأخُذ على يد غيره ، فغير مسلم ، لأن عندنا : الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون ، ينبهونه على غلطه ، ويردونه عن باطله ، ويذكرونه بما زل عنه . وإذا زاغ عن طريق الحق استبدلوا به[٩٩] .. فقد ثبت باجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجرى مجرى الفسق ، لأنه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك »[١٠٠] .

ولقد جعل المعتزلة للأمة مدخلا كبيرا فى تنصيب الإمام ومراقبته ونقده وعزله ، وهم بذلك قد وسعوا معنى الحرية والاختيار ليشمل صميم العمل السياسى للأمة ، ولقد كان استنادهم فى ذلك على أشياء كثيرة من أهمها الاصرار على رفض فكر الشيعة حول هذا المنصب ، فالشيعة قد أضفوا على هذا المنصب طابعا الهيا ، منع العقل من التفكير فى كثير من تفاصيله وجزئياته ، أما المعتزلة فقد أصروا على تقديمه فى فكرهم كمنصب سياسى قبل كل شىء .

ومن الأمثلة التى تشهد لذلك : موقفهم من إمامة « الأفضل » وإمامة « المفضول » وأيهما يقدم على الثانى فى الاختيار لهذا المنصب ؟! .. وبديهى أن « الأفضل » هو الأولى بالتقديم .. ولكن الجديد الذى قدمه المعتزلة هنا هو « مقياس الأفضلية » ، فلقد فرقوا بين التقدم فى العبادة وأمور الصلاح الدينى والتقوى ، وبين التقدم فى فهم سياسة الأمة ووعى شئون الحكم ، وفقه مصالح الناس ، ورأوا أنه إذا اجتمع لنا من هو الأفضل صلاحا وتقوى وقربا من الله ، مع من هو أقل منه فى ذلك ، وإن يكن أكثر وعيا بمصالح الناس وقدرة على رعايتها ، وكان الناس إليه أميل ، كان الأولى ــ وليس الجائز فقط ــ تقديم « **المفضول** » **على** « **الأفضل** » **فى الاختيار لمنصب الإمام .. فقالوا** : « **إنه لا يمتنع أن يكون الأفضل إنما يعرف جمل مايلزمه ، ويتقدم فى الفضل للعبادة وغيرها ، ويختص المفضول بالفقه وبالمعرفة بالسياسة ، فعند ذلك يكون المفضول أولى ... إن الفضل المطلوب فى الإمامة إنما يراد لما يعود على الكافة من المصلحة ، فإذا كان ذلك خفيا فى الأفضل ، ظاهرا فى** المفضول ، صار كأنه الأفضل فيما يختص بالجميع ، فلذلك صار بالتقديم أحق .. وكذلك القول فيمن يعرف أن انقياد الناس له أكثر ، واستنامتهم إليه أتم ، وشواهم إليه أعظم فهو بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه إذا لم يكن هذا حاله ، لأمر يرجع إلى المصلحة ، فإذا حصل فى المفضول مايزيد فى هذا الغرض عن فضل

(٩٨) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٩٣ .
(٩٩) المصدر السابق . جـ ٢٠ القسم الأول . ص ٩٦ .
(١٠٠) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٠٣ .

الأفضل وجب تقديمه لما يرجى فى ذلك من اجتماع الكلمة ، وارتفاع الاختلاف وزوال الظلم وظهور العدل ، لأن من كان فى هذه الأمور أقوى فهو بالتقديم أحق ، مالم يكن فيه اخلال بشرط لابد منه »[١٠١] .

ولذلك نراهم قد جعلوا اتصاف المرء بالتعجل والتسرع ، أو الحدة ، أو الشدة فى المعاملة .. الخ .. من الصوارف التى تجعل « النفوس عنه نافرة ، فيجوز أن يجتهد فى تقديم المفضول عليه »[١٠٢] .

واستخدام المعتزلة هنا للفظ « الكافة » يوحى بأنهم يقيمون وزنا كبيرا لجمهور المسلمين فى هذا الأمر ، ولا يستغنون عن اقتناع « الكافة » واستنامة الجمهور لصاحب هذا المنصب ولذلك يؤيد القاضى عبد الجبار قول شيخه أبى على الجبائى : أنه « إذا ظهر فضل الواحد فى الزمان ، وعند الخواص والعوام ، جاز أن يقدم على من هو أفضل منه ، إذا كان فضله خفيا غير معروف إلا عند فريق من الناس ، **لأن الغرض بالإمامة ما يعود الصلاح فيه على الكافة** فما يظهر لهم يكون أولى بالتقديم »[١٠٣] .

وفى هذا التمييز الذى قدمه المعتزلة بين من هو « فاضل » فى الدين والعبادة ، ومن هو « فاضل » فى الفقه (التشريع) والسياسة ، وتقديم الثانى على الأول حتى لو كان « مفضولا » فى (العبادة وغيرها) مما يشبهها ، فى هذا التمييز ما يوحى بتمييزهم — ولا نقول فصلهم — بين « الدين » و « الدولة » .. وهو مبحث هام ، وإن كان خارجا عن موضوعنا هنا[١٠٤] .

* * *

ولم يمنع المعتزلة من تسمية الإمام باسم « الوكيل عن الأمة » إلا أن الوكيل لا يأتى إلا ما يوافق ويرضى موكله ، وقد يأتى الإمام بما لا يوافق بعض الأمة عندما ينفذ العقوبات مثلا على من يذنب من الرعية .. إلا أن سلطات الإمام ونطاق تدخله تزيد أحيانا على سلطات المالك للشيء وحقوقه فيه ، ولذلك قالوا : إنه « فى حكم الوكيل لهم (أى للناس) . فأما أن يكون وكيلا فى الحقيقة فبعيد ، لأنه يقوم بأمور يعلم قطعا انها تقع على سخط ممن يتظلم إليه

---

(١٠١) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .
(١٠٢) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣٠ .
(١٠٣) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٥ .
(١٠٤) انظر كتابنا : الاسلام وفلسفة الحكم .

كما قد يقوم بما يقع على طريق الرضى ، ولأنه يصير أحق بذلك ممن يملك ذلك الشيء أو يفعل به »[١٠٥] .

* * *

ثالثا : امامة غير القرشي : اختلف المعتزلة حول جواز إمامة غير القرشي في حالة وجود قرشي تتوافر فيه شروطها ، أما إذا لم يوجد فلا خلاف في الجواز .

والأشعري يقول : إن المسلمين اختلفوا هل يجوز أن يكون الإمة في غير قريش ، على مقالتين : فقال قائلون من المعتزلة ، والخوارج : جائز أن يكون الائمة في غير قريش ، وقال قائلون من المُعتزلة ، وغيرهم : لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش »[١٠٦] .

والذين قالوا من المعتزلة بجواز إمامة غير القرشي ، هم أكثر اتساقا مع موقفهم الفكرى بصدد قضية الحرية والاختيار للإنسان ، ومن الأدلة التي ساقوها ــ وهي كثيرة ــ قول عمر ابن الخطاب ، وهو على فراش الموت ، يدبر شأن ولاية الأمر من بعده : « لو كان سالم (مولى حذيفة) حيا ماتخالجنى فيه الشكوك »[١٠٧] .

وما نود بحثه هنا هو : أنه حتى الذين قالوا منهم بحصر الخلافة في قريش ، لم يقصدوا بذلك التخصيص أن لهذه القبيلة من الخواص الجنسية والقبلية ما لا يوجد لغيرها ، ومن ثم فإن مذهبهم هذا لا يدخل كثيرا في باب الانتقاص من الحرية المقررة للأمة في اختيار الإمـام وبالتالي لا يضيق هذا المذهب كثيرا من نطاق الأبعاد السياسية لفكرة الحرية والاختيار.. بل إن البحث في هذه الجزئية يوصلنا إلى أن هذا المذهب لا ينتقص من نطاق هذا البعد السياسي للحرية والاختيار على الاطلاق .

ذلك أن المعتزلة الذين حصروا الإمامة في قريش قد اشترطوا لذلك أن يكون في القرشيين من يصلح لها ، والقاضي عبد الجبار يحكي عن شيخه أبي على الجبائي ــ وكلاهما يرى هذا الرأى ــ : أنه « لو لم يوجد في قريش من يصلح لها لوجب أن يعقد لغيرهم » . ولا يصلح تجاوزهم إلى غيرهم « ما وجد فيهم من يصلح لها »[١٠٨] .

---

(١٠٥) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٥٢ .
(١٠٦) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ ص ٤٦١ .
(١٠٧) المغنى في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣٦ .
(١٠٨) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٨ .

والأهم من ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرفضون أن تكون العلة فى تقديم القرشيين هى قرابتهم للرسول ، ويرون أن العلة فى هذا التقديم لا تخرج عن أحد أمرين :

الأول : أن يكون فى هذه القبيلة من الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة من لا يوجد فى غيرها .

والثانى : أن تكون لهذه القبيلة فى نفوس المسلمين مكانة سامية تجعل الناس أكثر اطمئنانا للإمام إذا كان منها ، وأكثر اتحادا حوله واستنامة إليه وثقة فيه .. وجميعها أسباب سياسية لا دخل فيها للعرق والجنس الذى يتخذه البعض معيارا للامتياز والتفوق .

والقاضى عبد الجبار ينقل عن شيخه أبى على الجبائى الرأى فى هذا الموضوع ، فيقول : «إن القرب من النبى ــ عليه السلام ــ من نعم الدنيا ، فهو بمنزلة الأموال والتمكن من الأحوال والعقل والرأى ، **ولا مدخل لذلك فى تقليد الإمامة** ، وإنما يدخل فيه ما يكون للدين به تعلق ، وما لا يصح القيام بما فرض الله إلا معه ... إنه ــ عليه السلام ــ إنما نص على قريش ، **لأنه يوجد فيهم من يصلح للإمامة ، بخلاف ما يوجد فى غيرهم** ، **أو لأن الناس إلى الانقياد لهم أقرب** . وذكر (الجبائى) إنه لو كان بالقرب يستحق ، لكان أولى بالامامة فاطمة ــ عليها السلام ــ ، ولكان الحسن والحسين أولى بذلك من أمير المؤمنين ــ عليه السلام ــ .. لأن القرابة يستحق لأجلها أحكام مخصوصة ، ولا مدخل للامامة فيها ، كما لا مدخل للامارة فى ذلك[١٠٩] .

فالهدف المبتغى من وراء الاختيار إنما هو تقديم الإنسان الحائز على ثقة أغلبية الناس ، فإذا لم يكن نسبه القرشى يحقق ذلك ، لم تعد له ميزة يحققها له هذا النسب « فمن يعرف أن انقياد الناس له أكثر ، واستنامتهم إليه أتم ، وشكواهم إليه أعظم ، فهو بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه ، إذا لم يكن هذا حاله ، وإنما كان كذلك لأن كونه أفضل ليس من الشرائط التى لابد منها ، وإنما يقدم من هذا حاله لأمر يرجع إلى المصلحة ، فإذا حصل فى المفضول ما يزيد فى هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه لما يرجى فى ذلك من **اجتماع الكلمة وارتفاع الاختلاف وزوال الظلم وظهور العدل ، لأن كل من كان فى هذه الأمور أقوى فهو بالتقديم أحق ، ما لم يكن فيه اخلال بشرط لابد منه** »[١١٠] .

فمن يستطيع توحيد ارادة الأمة ومواقفها ، « باجتماع الكلمة وارتفاع الاختلاف » ، ومن

(١٠٩) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣٨ .

(١١٠) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٩ .

يحقق غاية الناس فى « زوال الظلم وظهور العدل » هو الأولى بالتقديم والتقدم إلى منصب الامام .. وهى أهداف سياسية وغايات مدنية أولا وقبل كل شىء ، ومن ثم فإن الوسائل إليها هى من نفس الطبيعة والنوعية ..

* * *

وهكذا نجد فى فكر المعتزلة ونظريتهم فى الإمامة ، وفلسفتهم للحكم والسلطة ، وموقفهم من « اختيار » الامام ، ومن اختصاص الأمة ـ بواسطة نوابها ـ بذلك ، وتقريرهم حرية الأمة فى عزله إذا اقتضى الأمر ذلك ، نجد فى هذا الفكر وهذه المواقف فكرا سياسيا يعلى من شأن الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، ويوسع أبعادهما ، ويمد آفاقها ، ويخرجها من نطاق الذات الفردية إلى نطاق المجتمع والأمة بأسرها ..

* * *

وهناك شبهة قد تلحق بفكر المعتزلة السياسى هذا ، فتقدح فى جدية وقيمة هذا البعد السياسى لفكر الحرية والاختيار عندهم ، وهى آتية من ظلال تلك الفترة التى امتحن فيها المعتزلة خصومهم الفكريين الذين رفضوا القول بخلق القرآن زمن المأمون (١٩٨ هـ ٨١٣ م) والمعتصم (٢١٨ هـ ٨٣٣ م) والواثق (٢٢٨ هـ ٨٤٢ م) من خلفاء بنى العباس ..

فلقد كان عدد من رجالات المعتزلة فى الوزارة والسلطة ، وكانت الدولة تتبنى رسميا فكرهم ، ويومها مدوا لأنفسهم نطاق الحرية ووسعوا لفكرهم أبعادها وآفاقها ، ولكنهم منعوا من ذلك خصومهم الفكريين ، بل ونالوهم بشىء غير قليل من الامتحان والتعذيب .. فهل كان حديثهم عن الحرية « موجها » ـ بلغة عصرنا ـ ؟؟ .. يبيحونها للون من الفكر يرون فيه الصلاح والتقدم ، ويحجبونها عن فكر الخصوم الذى يرون فيه ألوانا من الشرك وقدرا غير قليل من التخلف والجمود ؟؟ .. أم أن حديثهم عن الحرية قد كان حديثا « نظريا » فقط ، فلما وقعت السلطة والدولة فى أيديهم تصرفوا كما يتصرف الحكام المستبدون ؟؟ ..

إننا نعتقد أن الاجابة الأدق على هذه التساؤلات ، لا تتحقق عن طريق الجواب بـ « نعم » .. أو « لا » .. ومن ثم فإننا نقدم مجموعة من الحقائق تجلى صفحة هذه القضية التى ألحقت العديد من الشبهات بموقف المعتزلة وجديتهم فى القول بالحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ..

١ ـ فنحن يجب أن نفرق دائما بين الفكر النقى ، وبين ما يشوب تطبيقاته من أخطاء ، أو

حتى « جرائم » ترتكب باسم هذا الفكر وتلك النظريات .. وقديما قال الإمام على بن أبى طالب : لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف أهله . أى أن المطلوب دائما هو الحكم على الأبنية الفكرية من خلال ما تستطيع تقديمه لحرية الإنسان وتقدمه ، لا من خلال ما يعتور تطبيقاتها من عثرات على أيدى بعض الناس ، ولا من خلال السلوك الذى نأخذه على بعض من ينتسب إلى هذه النظريات ...

٢ ـ إن موقف الوزير المعتزلى أحمد بن أبى دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ ٧٧٦ ـ ٨٥٤ م) الذى اقترنت باسمه أحداث محنة القول بخلق القرآن ، لم يكن محل رضاء من المعتزلة أنفسهم كمدرسة فكرية ، وتيار رئيسى فى القائلين بالعدل والتوحيد ، فلقد وقف كثيرون منهم ضده ودخلوا السجن فى سبيل معارضتهم لما يأتى من تصرفات[١١١] .

كما أننا نجد أبا محمد جعفر بن مبشر الثقفى (٢٣٤ هـ ٨٤٨ م) ، وهو من أبرز ائمة المعتزلة فى عصره ، يرفض التعاون مع ابن أبى دؤاد هذا ، ويأبى أن يدخل فى إطار جهاز الدولة على عهده ، وعندما يذهب إليه ابن أبى دؤاد حاملا عشرة آلاف درهم ، هدية له ، يرفضها بل ويرفض أن يأذن لهذا الوزير بالدخول عليه أو المثول بين يديه ؟![١١٢] .

٣ ـ إن هذه الصورة التى قدمت ، فى الكتب المعادية للاعتزال ، عن هذه المحنة لم تكن هى السمة البارزة ـ فضلا عن الوحيدة ـ للحياة السياسية ، فيما يتعلق بالحريات فى عصر سلطان المعتزلة ، بل إن هذا العصر بالذات كان هو العصر الذهبى الذى ازدهرت فيه الحريات ، وكثرت المناظرات ، وتحولت مجالس الخلفاء إلى ندوات يتبارى فيها الجميع من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات .. فالجاحظ يكتب عن (فضيلة المعتزلة) ، وابن الراوندى يكتب عن (فضيحة المعتزلة) .. وندوات الاعتزال تقام بمسجد البصرة والأشعرى يرتقى المنبر فى نفس المسجد ليخرج على مذهبهم ويشن الحرب ضدهم .. وتأتى الوفود من مختلف البلاد إلى بغداد كى تناظر وتبحث وتدير أوسع وأخصب حوار فكرى شهده التاريخ الإسلامى على مر القرون والسنوات ..

٤ ـ إن ابن أبى دؤاد ليس هو النموذج الوحيد لرجل الدولة المعتزلى ، فهناك كثيرون قد ذهبوا مذهب الاعتزال ، وأثر عنهم فى ذات الوقت أنهم لم يجبروا الآخرين على اعتناق ما يعتقدون من أفكار ، وها هو الصاحب بن عباد (٣٢٦ ـ ٣٨٥ هـ ٩٣٧ ـ ٩٩٥ م) وزير

---

(١١١) تاريخ الجهمية والمعتزلة . ص ٦٩ .

(١١٢) فلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٢٣٠ .

الدولة البويهية ، على الرغم من إيمانه بالاعتزال ، وباعه الطويل فى الدعوة لفكر أهل العدل والتوحيد ، الا انه يدعو إلى حرية كل طائفة فى اعتناق المذهب الذى تريد ، **إذ أن الهدف إنما هو اجتماع الكلمة « لا أن طائفة تلزم العدول عما اختارته من مذهب وعقيدة ، واجتبته من نحلة ضالة أو رشيدة ، فالخلاف متقادم بين الجماعة لا يرتفع إلى قيام الساعة »**[113] .

كما يتحدث الصاحب عن دولته حديثا ذا دلالة فى هذا الباب ، عندما يقول : إن « سائر ممالكنا ، شرقا وغربا ، افسح بقاعا وأوسع رقاعا ، وأكثر أصنافا ، **ولا اعتراض لذى مذهب على صاحبه ، بل كل فرقة تجتمع إلى زعمائها ، وتذهب إلى مذاهبها وآرائها .. ثم هذه المذاهب لا اجبار فيها ، من شاء اختار منها ما شاء ، سر ذلك صاحبه أم ساء ، والاختلاف فيها موروث على الأيام ، منقول على وجه الزمان »**[114] .

وقول الصاحب هذا ، يقنن لشرعية الاختلاف فى وجهات النظر ، وينضم إلى ما تقدم من حقائق ، لتدفع هذه الشبهات عن فكر الحرية والاختيار عند المعتزلة ، ولتؤكد وجود أبعاد سياسية لنظريتهم هذه فى حرية الإنسان .

---

(١١٣) رسائل الصاحب بن عباد . ص ٩٣ . تحقيق : د . عبدالوهاب عزام ، ود . شوقى ضيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ .

(١١٤) المصدر السابق . ص ١٨٤ .

الفَصــل التّـاسع
البعد الاجتماعى للحرية

أما عن البعد الاجتماعى لفكر الحرية ، والاختيار ، عند المعتزلة ، فإننا نستطيع أن نجد العديد من الأفكار الأولية التى تشير إليه ، والتى تناثرت فى مصنفاتهم التى بقيت ووصلت إلينا ، وهى تحتاج ، بلا جدال ، إلى عملية استقصاء كبيرة ودقيقة كى نستخلص منها عناصر هذه الصفحة من صفحات تراث أهل العدل والتوحيد ..

على أنه يمكننا ، فى هذا الحيز المحدود ، أن نقدم الدليل على وجود البعد الاجتماعى لفكر الحرية عندهم وذلك من خلال :

١ ــ اشارات تثبت وجود الفكر الاجتماعى فى التراث العربى الإسلامى المبكر ..

٢ ــ الحديث الموجز عن بعض القضايا الاجتماعية التى عالجوها فى ضوء الحرية والاختيار ..

* * *

(أ) الفكر الاجتماعى .. وجوده ودوره :

إن الحديث عن العدل الاجتماعى فى فكر أهل العدل والتوحيد ، لم يكن بدعا ولا هو بالأمر الغريب ، فهم بشر يعيشون فى مجتمعات تشهد الوانا من الصراع بين قوى اجتماعية مختلفة ، تجتمع وتفترق من حول مصالح تفرضها طبيعة الحياة والاحياء ..

ولقد كان الحديث عن العدل الاجتماعى : معناه ، والمدى الذى لابد للناس من بلوغه منه ، ومشكلات الأرض المفتوحة وثرواتها ، وتوزيعها ، كان الحديث عن هذه القضايا أحد المحاور الرئيسية التى دار حولها الصراع منذ زمن خلافة عثمان بن عفان . ومن الأدلة على ذلك قول على بن أبى طالب لعثمان ، وهو محاصر فى بيته من قبل الثائرين على أوضاع الدولة المالية

والمادية : أن «الناس إلى عدلك أحوج منهم إلى قتلك ، ولا يرضون إلا بالرضى »[1] .. وإنه مما عيب على عثمان يومئذ « أنه حمى الحمى عن المسلمين (أى حبس ومنع عنهم المراعى العامة) ، مع أن النبي ــ عليه السلام ــ جعلهم سواء فى الماء والكلأ »[2] ..

بل إن دور العوامل المادية وقضايا المال ومعضلات الإقتصاد فى الأحداث السياسية ، قد كان محل ملاحظة وانتباه ودراسة من بعض رجالات أهل العدل والتوحيد ، أولئك الذين رأوا خلف الشعاوات والجوانب الفكرية لصراعات على ومعاوية مواقف اجتماعية ساهمت فى تحديد المعسكرات ومواقف الكثيرين من الذين قادوا عمليات هذا الصراع .. وأشاروا إلى دور الثروات والتطورات الاقتصادية المستحدثة فى المجتمع ، والأموال التى حيزت أخيرا والخروج عن نهج الإسلام فى العدالة والجماعية ، دور كل ذلك فى تجمع القوى التى ناصرت معاوية ضد أمير المؤمنين على بن أبى طالب .. وذكروا أن من أسباب اختلاف البعض مع على بن أبى طالب ، بعد بيعتهم له ، الملزمة لهم « أنه ــ عليه السلام ــ قسم بينهم **بالسوية ولم يفاضل** ، فغضب عند ذلك قوم »[3] وشقوا عليه عصا الطاعة ، ولكنه لم يعبأ بعصيانهم ، وخطب قائلا : « أتأمروننى أن أطلب النصر بالجور فيما وليت عليه ؟ ! ! .. **لو كان المال لى لسويت بينهم ، فكيف وإنما المال مال الله** »[4] ؟ !

كما وردت فى مصنفات أهل العدل والتوحيد اشارات إلى دور الصراع على المال والثروات فى تحريك بعض القادة الكبار فى هذا النزاع .. فلقد قيل ، مثلا ، إن الغنائم والأموال قد لعبت دورا فى تحريك « طلحة » و« الزبير» ضد على ، « فروى وهب بن جرير ، قال : قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير : إن لكما صحبة ، وفضلا ، فأخبرانى عن مسيركما هذا وقتالكما .. الشىء أمركما به النبى ــ صلى الله عليه ــ ؟ أم رأى رأيتماه ؟؟ .. فأما طلحة فسكت وجعل ينكت الأرض ، وأما الزبير فقال : ويحك ! أخبرنا أن ههنا دراهم كثيرة فجئنا لنأخذ منها ! »[5] .

---

(١) الكامل ، فى التاريخ .. لابن الأثير . جـ ٣ . ص ٨٦ . تحقيق الشيخ عبد الوهاب النجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٦٨ ،

(٤) نهج البلاغة . ص ١٥١ .

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ٨٩ .

ومهما يكن من دور للاحقاد والإحن ، التى خلقتها هذه الصراعات ، فى صياغة مثل هذه الأخبار وتلك الآراء ، الا أن الذى يعنينا بالدرجة الأولى هى النظرة الاجتماعية التى نظر من خلالها هؤلاء المفكرون لدور قضايا المال ومعضلات الاقتصاد والثروات فى أحداث السياسة وصراعات السيف وتحريك الجيوش ، ومن ثم إعطائهم ، فى مصنفاتهم ، شذرات وإشارات تمثل فيها فكر اجتماعى لا سبيل إلى تجاهله أو نكرانه بحال من الأحوال .

* * *

(ب) قضايا اجتماعية عولجت فى ضوء فكر الحرية والاختيار :

وهناك فى تراث القائلين بالعدل والتوحيد نصوص كثيرة ، متناثرة ، لكنها إذا جمعت تحت ما يمكن أن نسميه « الفكر الاجتماعى المعتزلى » أقامت بناء فكريا يمثل لنا البعد الاجتماعى لفكر الحرية والاختيار عندهم .. وسنختار هنا مجموعة من النصوص التى عالجوا بها مجموعة من القضايا الاجتماعية ، كنماذج للدلالة على صدق ما نقول :

* فى رسائل العدل والتوحيد ، التى جمعناها وحققناها ، يتحدث الإمام القاسم الرسى عن الأموال والثروات التى تتكون فى ظل المجتمعات التى يسودها الظلم والفساد ، فيرى أن هذه المجتمعات تلوث تلك الثروات بنسب من الظلم والاغتصاب والاستغلال ، ولذلك فإن نقاء هذه الثروات وطهارتها وحلها ليست كامله ، ويترتب على ذلك **أن حرية الإنسان فى التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة ، فحقوق المستضعفين المغتصبة قد تحولت إلى قيود على حرية تصرف الحائزين والمغتصبين لهذه الأموال .. وهذه الظروف التى تحد من حرية الحائز للثروة هى ـ فى نفس الوقت ـ بمثابة الظروف التى تمد نطاق حرية أصحاب هذه الأموال الشرعيين ، كى يطالبوا باسترداد حقوقهم المسلوبة واسترجاع أموالهم من المغتصبين ..**

والنص الذى يمكن أن يعطينا هذا المعنى ، يقول : «إن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام ، وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمناء وسائر الضعفاء ، ليس من الحل والاطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والاحسان والقائمين بحدود الرحمن »[٦] .

* وفى نفس هذه الرسائل ، يتحدث الإمام يحيى بن الحسين ، فيفيض فى تقرير هذا المعنى الذى قدمناه ، وذلك عندما يتعرض للموقف من الأرزاق ، أمقدرة هى ؟ أم غير مقدرة ؟ ..

(٦) الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) رسالة « الأصول الخمسة » .

ومقسومة هى ؟ أم غير مقسومة ؟؟ .. ومن الذى قدرها وقسمها ؟ .. **فيرى أن حيازة المال لا تعنى أن يطلق الشرع حرية التصرف فيه لحائزه ، إذا كان مغتصبا ، وأن حرية أصحابه الشرعيين هنا تكون أوسع نطاقا من حرية الحائز له ، ولو مضت أزمان طويلة على هذا الاغتصاب والاستغلال** .. ولذلك فهو يستنكر قول الحسن بن محمد بن الحنفية : أن هذه الأموال « رزق » للحائزين لها ، ويقول : «كيف يقول الحسن بن محمد : إن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقا ، ثم صيره لهم ، وسلمه فى أيديهم ، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه ؟! .. أم كيف يجترئ ويقول : إن الله .. جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين ، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للاغنياء الفاسقين دونهم ؟! .. فكيف يكون ذلك ، والله ـ سبحانه ـ يقول : (كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم)[٧] (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)[٨] ، فعلم أن فى خلقه من سيأكل أموال اليتامى عدوانا وظلما ، فنهاهم عن ذلك ، وحرمه عليهم ، وحكم بالسعير لمن استخار ذلك فيهم . أفيقول المبطلون : إن الله ـ سبحانه ـ جعل أموال اليتامى لمن نهاه عن أكلها ، رزقا ، ثم نهاهم عن أكل ما رزقهم وآتاهم ؟! .. ثم يقال لهم : ما تقولون فيمن غصب مالا فأخذه .. أتوجبون عليه الزكاة فيه ؟ أم توجبون رده إلى صاحبه عليه ؟ .. فقد كان يجب ، فى قياسكم ، .. أنه رزق له رزقه الله إياه وقدره له ، ولولا ذلك لم يأخذه .. فإن كان كما تقولون .. فلن يجب عليه أبدا رده ، ولا أن ينازعه فيه ضده .. وهو له ملك .. فليؤد ما أوجب الله على أهل الأموال فى الأموال من الزكاة والحج والانفاق »[٩] .

فأبعاد الحرية والاختيار هنا ثلاثة : للظالم استطاعة وحرية واختيار ، بها يتمكن من اغتصاب ما للآخرين من أموال ، ولذلك فليس كل ما احتازه من الأموال معدودا فى عداد الرزق الذى قدره الله له ، أى أن حريته تتعدى نطاق ما قدره الله له من رزق .

وللمظلوم حرية السعى الدائم الدائب فى المطالبة برد حقوقه إليه من المغتصب مهما طال الأمد على تاريخ الاغتصاب .

وللحاكم الحرية فى أن ينزع من المغتصب ما اغتصب ليرده إلى صاحبه ، بل هو مطالب

---

(٧) سورة الحشر : ٧ .

(٨) سورة النساء : ١٠ .

(٩) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة العاشرة .

بذلك . فهذا هو حكم الشرع فى مثل هذه الأحوال ، وليس حكمه أبدا من نوع الزكاة والصدقات فى هذه الأموال .

وفى نفس المعنى ونفس القضية ـ قضية الأرزاق ـ يتحدث الإمام يحيى عن مسئولية المغتصب عن اغتصابه ، وهى هنا مترتبة على حريته واختياره التى اغتصب بها ما اغتصب فالحرية هنا قائمة فى نطاق التصرفات المالية والاقتصادية ، غير قاصرة على النطاق الضيق الخاص بذات الإنسان كفرد .. فالله ـ سبحانه ـ قد حكم للفقراء والمساكين .. الخ .. بحقوق فى الأموال عندما قال : (إنما الصدقات للفقراء والمساكن والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب ..)[10] الآية ، « فحرمهم ذلك الفاسقون ، وأكل دونهم الظالمون .. وخالف على ذلك الفاجرون .. فجعلوه دولة بين أغنيائهم .. فأخذوا ما جعل الله لغيرهم .. ولا يشك من كان لبه سالما وكان بأمر الله عالما أنهم على ذلك معذبون ، وأنهم على مخالفته فيه مسئولون »[11] .

* وفى رسائل العدل والتوحيد أيضا ، نجد معنى آخر يتحدث عنه الإمام يحيى بن الحسين ، **يمد تطبيق الحرية والاختيار ومايترتب عليهما من مسئولية الإنسان إلى المجتمع الذى يعيش فيه بأسره ، وإلى النظام السياسى والاجتماعى الذى يسود هذا المجتمع ... فالتاجر والفلاح اللذان يدفعان الضرائب للسلطة الجائرة مسئولان عن بقاء هذه السلطة ، وعن جورها ، وفى أعناقهما مسئولية استمرار هذا الجور والفساد ، فالمسئولية هنا قد تعدت نطاق الحياة المباشرة للفرد دافع الضريبة ، وامتدت إلى ميادين لا يعلم عنها هذا الفرد شيئا ، لأن هذه الميادين قد ترتب وجودها على الدعم المادى الذى قدمه للسلطة الجائرة حتى عاشت وتدعمت وارتكبت هذه التصرفات ..**

وفى نص طويل يقول الإمام يحيى : « إذا كان الفقير على غير استواء ، ثم دفع صاحب الزكاة إليه شيئا من المال فقد قواه على فسقه وفجوره وطغيانه ، وكان شريكا له فى عصيانه كدأب الذين يعينون الظالمين ويقيمون دولتهم بزرعهم وتجارتهم .. ولولا التجار والزارعون ماقامت للظالمين دولة ولاثبتت لهم راية ، ولذلك قال الله ـ تبارك وتعالى ـ : (ولاتركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار)[12] ، وقال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله : «إن الله بعثنى

---

(١٠) سورة التوبة : ٦٠ .

(١١) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة العاشرة .

(١٢) سورة هود : ١١٣ .

بالرحمة واللحمة[١٣] ، وجعل رزقى تحت ظلال رمحى ، ولم يجعلنى حراثا ولا تاجرا ، ألا إن شر عباد الله الحراثون والتجار ، إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . » ، لأن الحراثين يحرثون والظالمين يلعبون ، ويحصدون وينامون ، ويجوعون ويشبعون ، ويسعون فى صلاحهم وهم يسعون فى هلاك الرعية .. قد اتخذوا .. عباد الله خولا ، وماله دولا ، بما يقويهم التجار والحراثون . ثم إنهم يقولون : إنهم مستضعفون ، كأنهم لم يسمعوا قول الله ــ تبارك وتعالى ــ فيهم وفيمن أعتل بمثل علتهم ــ إذ يحكى عنهم قولهم : (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا : فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا : ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا .)[١٤] ، وقال ــ سبحانه ــ : (ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعه)[١٥] ، يقول : من هاجر من دار الظالمين ، ولحق بدار الحق والمحقين رزقه الله من الرزق الواسع ما يرغم أنف من ألجأه إلى الخروج من وطنه . ويروى .. أن الله يجعل أعوان الظالمين يوم القيامة فى سرادق من نار ويجعل لهم أظافر من حديد يحكون بها أبدانهم حتى تبدو افئدتهم فتحرق ، فيقولون : ياربنا ألم نكن نعبدك ؟ قال : بلى ، ولكنكم كنتم أعوانا للظالمين ، وقال النبى ــ صلى الله عليه وآله ــ : « ملعون ملعون من كثر سواد ظالم » . وفى معاداة الظالمين ما يقول الله ــ عز وجل ــ : (قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده)[١٦] ، فباين إبراهيم والذين معه آباءهم وأبناءهم وإخوانهم الذين بادءوا الله بالعداوة وكذلك يجب على كل مؤمن أن يقتدى بفعلهم »[١٧] .

وفى هذا النص شواهد كثيرة على المعنى الذى نحن بصدد تقريره .. فمسئولية دافع الزكاة لاتنتهى بإخراجها ، بل تترتب عليه مسئوليات جديدة بسبب اختياره لفقير سيئ السلوك دفع إليه الزكاة وقواه بها على المعاصى .. ومسئولية دافع الضرائب قائمة عن مظالم النظام السياسى الذى يدعمه بأموال ضرائبه المدفوعة .. والمواطن مسئول عن بقاء الظلم فى المجتمع الذى يعيش فيه ، وعليه تغييره أو الهجرة منه .. والعبادة وحدها لا تمنع العذاب يوم القيامة

---

(١٣) القرابة والألفة والتأليف .

(١٤) سورة النساء : ٩٧ .

(١٥) سورة النساء : ١٠٠ .

(١٦) سورة الممتحنة : ٤ .

(١٧) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الخاصة بالزكاة .

عن الذين جعلوا من أنفسهم فى الحياة الدنيا أعوانا للظالمين ، ولو كانت هذه المعاونة بالصمت فقط على مظالم الظالمين .

* وعندما يتعلق الأمر بجمع المال وتركيزه واحتكاره ، يقف ضده القائلون بالعدل والتوحيد ـ وهم يمثلون فى ذلك روح الاسلام ـ ويقررون أن حرية المجتمع هنا فوق حرية الفرد المحتكر للثروة ... والشريف المرتضى يروى عن « حميد الطويل ، قال : خطب رجل إلى الحسن (البصرى) ابنته ، وكنت السفير بينهما ، فرضيه ، وأراد أن يزوجه فأثنيت عليه ذات يوم ، وقلت : وأزيدك ، يا أبا سعيد ، أن له خمسين ألفا .. قال : قلت له خمسون ألفا ؟! .. ما اجتمعت من حلال . قلت : يا أبا سعيد ، إنه ، والله ، ما علمت لورع مسلم فقال : إن كان جمعها من حلال ، فلقد ضن بها عن حق ! ، لا يجرى بينى وبينه صهر أبدا ! ؟ »[18] .

فليس من صلاحيات حرية الفرد أن يركز الثروة ويحتكرها لنفسه .. وهذا الحد من حرية الفرد انما هو توسعة لحرية المجتمع فى أخذ « الحقوق » من هذه الثروات .

* ويحدثنا القاضى عبد الجبار فى أكثر من نص عن مدى حرية الإنسان فى التملك ، وعن معنى التملك .. ويقدم لنا مفهوما للملكية مغايرا تمام المغايرة لمفهوم الملكية الفردية المطلقة التى تتيح للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء ...

فالمنفعة والضرر هما اللتان تبيحان لنا أو تحرمان علينا التصرف فيما يملكه الغير، وليست ملكية الغير هى التى تحد من حريتنا أو تطلقها فى هذا الباب ، أى أن علاقة التشابك الشبيهة بالمد والجزر بين حرية الفرد وحرية الآخرين ازاء ما يملكه من المال إنما يحددها وينظمها الصالح العام والصالح الخاص ، وليس « حق التملك » بالدرجة الأولى ، ذلك « أن الذى له لا يحل لأحدنا أن يتصرف فى ملك غيره ، ليس هو كونه ملكا لغيره ، لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة ، ألا يجوز أن يتصرف فيه ، لأنه بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالكا له ، وإنما العلة فى ذلك أنه اضرار به ، يبين ذلك أن إباحته لما دلت على سرور وزوال الضرر حسن التصرف فى ملكه وعبده ، ويبين ما قلناه : أن ما يتساقط من السنابل عند الحصد ، فى أنه ملكه ، بمنزلة المتناول المحمول ، ومع ذلك فأحدهما مباح ، لأنه قد صار مما لا مضرة عليه فى تناوله ، والآخر محظور ، وإن كان حالها سواء فى أنه أولى بهما .. ويبين صحة ما قلنا : أنه لو اذن له فى تناول

---

(١٨) أمالى المرتضى . القسم الأول . ص ١٦٢ .

ملكه ، وأباح ذلك ، والمعلوم أنه يضره ، ولا نفع ولا سرور ، لم يخرج من أن يكون محظورا . وكل ذلك يبين أن العلة ما ذكرناه »[١٩] .

فالذى يمد نطاق حرية المالك هنا أو يحد منها ليس كونه مالكا ، وإنما كون الفعل الصادر من الغير ازاء المال نافعا أو ضارا ..

وفى مكان آخر يستخدم القاضى عبد الجبار لفظ « الظلم » معيارا للاباحة والمنع ، فيقول : « .. إنا كما نعلم قبح الظلم ، على الجملة ، اضطرارا ، ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلما ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له ، سواء كان مالكا أو لم يكن مالكا . وبعد .. **فإنا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ، فإنَّ أحدنا لو انفق عمره فى بناء دار ، وزخرفها وزينها ، وبذل الجهد فى ترويقها وتحسينها ، ثم أخذ فى هدمها ، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكّن منه ، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها ، فانه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكّن من ذلك ، بل يصفع دونه** »[٢٠] .

فالحرية المعطاة هنا للغير وللمجتمع ، على حساب حرية الفرد ، إنما هى بعد سياسى واجتماعى لفكرة الحرية عند المعتزلة . وبناء على ذلك قرروا أن للإمام حرية التدخل فى ثروات الناس ، سواء بالاعطاء والتمليك ، أو بالأخذ والإزالة .. ففى الغنيمة يتدخل فيعطى أصحاب الحقوق اختصاصا فى أنصبتهم ، وله أن يتدخل بعد ذلك فيغير من هذه الاختصاصات ، **لأن « الغنيمة لم تضف إلى الغانمين اضافة الملك ، وأن المراد أن لهم فى ذلك من الحق والاختصاص ما ليس لغيرهم ، فإذا عرض ما يوجب تقديم أمر آخر جاز للامام أن يفعل** »[٢١] .

ذلك أن حرية الإمام ، التى هى حرية المجتمع ، فى أن يضيف ويعطى الحقوق لأصحابها ، انما تعنى فى ذات الوقت حريته فى أن يأخذ هذه الحقوق ممن لا يستحقونها ، ولذا قال القاضى : « إن للامام مدخلا فى مال أهل التمييز والعقل من وجهين : أحدهما فى التـملك

---

(١٩) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ١٧ . ص ١٤٧ . ويشبه معنى الجملة الأخيرة من هذا الكلام ما هو معروف فى تشريعاتنا المعاصرة ، من عدم الاعتداد بتنازل الإنسان عن حقوقه القانونية ، لما يترتب على هذا التنازل من أضرار محققة تلحق به ، فحرية المجتمع هنا تحد من حرية الفرد لمصلحة الفرد ذاته .

(٢٠) شرح الأصول الخمسة . ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

(٢١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثانى ، ص ٢٨ .

وصرف الفيء من خراج وغيره إلى أهله .. فأما الإزالة فيدخل فيه أخذ الحقوق اللازمة للغير »[٢٢] ..

* * *

إلى غير ذلك من النصوص والصياغات النظرية الصريحة التى تؤكد هذا المعنى .. وهو أن الحرية والاختيار ليستا قضية فردية قاصرة ومقصورة على ذات الفرد الحر المختار ، وإنما هى للغير ، وللمجتمع ، وهى لهذا الفرد فى علاقاته بالغير والمجتمع .. ومن ثم فإن بعديها الاجتماعى والسياسى هنا شديدا الوضوح والجلاء .

* * *

على أن هذه الإشارات التى قدمناها للبرهنة على وجود البعد الاجتماعى لفكر الحرية والاختيار عند أهل العدل والتوحيد ، لا تعنى مطلقا أننا نرى إقحام الفكر الاجتماعى فى تراثنا الإسلامى فى ميدان تلك التقبيات التى يحاول البعض عن طريقها أن يسلكه ضمن نمط معين من أنماط النظريات الاقتصادية والاجتماعية التى يدور من حولها الحديث والجدل فى حياتنا المعاصرة .. لا لأننا « نربأ » بهذا الفكر الإسلامى ، و« ننزهه » عن « المماثلة والتشبيه » لهذه النظريات ، وإنما لأننا نؤمن بالعلاقة الوثيقة ما بين هذه النظريات وبين مراحل تاريخية محددة ذات قسمات معينة ، ومن ثم فإن هذه النظريات الحديثة شيء ، وجوهريات الفكر الإسلامى عن العدالة الاجتماعية شيء آخر ، لا بمعنى التضاد والتنافى ، وإنما بمعنى **أن الإسلام قد حدد مبادئ عامة ، وارسى قواعد كلية ، ودعا الناس إلى « مثل عليا » ، وأغلب الظن انها « مثل » عسيرة على التحقيق الكامل ـ على الأقل فى وقت قريب ـ وذلك حتى تظل الإنسانية تجاهد وتسعى فى سبيل الوصول إلى تحقيق هذه « المثل » فيستمر سعى الأجيال المتعاقبة نحو التحرر الاجتماعى ، وتطبيق ما يستطيعون تطبيقه من مبادئ العدل النسبى فى هذا الباب .**

وإذا كان هذا الفهم هو ـ فى رأينا ـ الفهم اللائق بفكرية دين صالح للتطور والبقاء فى كل زمان ومكان ، فيما يتعلق بحقل المال والاقتصاد ، فإن العلاقة بين هذه الفكرية وبين النظريات الحديثة الرامية لالغاء الاستغلال القائم من قبل الإنسان لأخيه الإنسان ، هى علاقة يجب أن تتحدد على أساس من **أن هذه النظريات إنما تقترب من الفكرية الإسلامية أو تبتعد**

---

(٢٢) المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثانى . ص ١٥٨ .

عنها بالقدر الذى تنجح فيه أو تفشل فى السير فى نفس الطريق الذى حدده الإسلام للإنسان .. طريق السعى نحو تحقيق العدل الاجتماعى ، والجهاد فى سبيل تخفيف آلام المستضعفين من الناس الذين أعلن القرآن الكريم أن الله قد أراد أن يمن عليهم بالسيادة فى هذا العالم وأن يجعلهم الوارثين ..

خاتمة

وبعد هذه الفصول التسعة التى عرضنا فيها قضيتنا هذه التى تتعلق بمشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة ... والتى بسطنا فيها الحديث عن نشأة هذا الفكر عندنا ، وعن تيارات الفكر الجبرى ، وموقف المعتزلة وأهل العدل والتوحيد من هذه القضية ...

بعد هذه الدراسة نستطيع أن نقول وأن نقدم فى ايجاز بعض الملاحظات التى ننهى بها هذا الكتاب .. وهى :

أولا : أن النشأة المبكرة لفكر الحرية والاختيار فى تراثنا العربى الإسلامى ، إنما هى شهادة للإنسان العربى وتراثه بالأصالة فى هذا الباب ، وأن تفتح هذا الفكر على الثقافات الإنسانية وتفاعله معها ، إنما يدعمان من هذه الأصالة ، ويضيفان عنصر التجدد إلى عنصر الابتكار ..

وثانيا : أن الارتباطات والعلاقات السياسية والاجتماعية التى كانت قائمة مع فكر الجبر والجبرية ، وفكر الحرية والاختيار ، إنما تؤكد أن دراسة هذه المباحث فى تراثنا العربى الإسلامى يجب أن تخرج من إطار الدراسات « الكلامية » إلى إطار الدراسات التى تقدم فى إطار الظروف السياسية والاجتماعية التى صاحبت النشأة والتطور لهذه النظريات والأفكار ..

وثالثا : أن وجود أصول فكرية خمسة اجتمع عليها المعتزلة ، واتفقوا على جملتها وخطوطها الأساسية والعامة ، إنما هى ظاهرة تستحق التأمل ، لأنها تقدم لنا تيارا فكريا ومدرسة وفرقة لها **نظرية متكاملة** ، شملت أبحاثها وجوانبها علاقات الإنسان بخالقه وبنفسه وبالمجتمع الذى يعيش فيه .

ورابعا : أن دخول ثلاثة من هذه الأصول الخمسة : (الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) تحت مباحث أصل (العدل) ... والعلاقة الوثيقة بين مباحث هذه الأصول الأربعة وبين قضية الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، كل

ذلك يؤكد خطر هذا المبحث وأهميته البالغة فى فكر القائلين بالعدل والتوحيد ...

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأصل الخامس من أصولهم ، وهو (التوحيد) قد مثل فى كثير من جوانبه ومباحثه جهدا فكريا ونظريا «لتحرير» العقل الإنسانى من قيود تصورات غير علمية وغير عقلية عن الكون والقوة التى تتحكم فيه ، وعن نظرة الخلق وتصورهم للخالق ... أدركنا أن هذا الأصل المتعلق بالتوحيد ـ والذى حسبه البعض كلاما فى إلهيات لا علاقة لها بحياة الإنسان المادية والسياسية والاجتماعية ـ إنما هو فكر ذو علاقة وثيقة بحرية العقل الإنسانى وتحرير الإنسان من العبودية للطواغيت .

ومن ثم نستطيع أن نقول إن قضية الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان قد كانت دائما وأبدا أهم وأعظم وأكبر المحاور الفكرية التى دارت من حولها جميع المباحث الكلامية لأهل العدل والتوحيد عموما والمعتزلة منهم على وجه الخصوص ...

ومن هنا يأتى هذا البحث ، الذى نأتى الآن إلى نهايته ، كى يعرض ، بمنهج جديد فى تناول صفحات تراثنا وقضاياه ، أهم قضية عرض لها وناضل فى سبيلها هؤلاء الأسلاف العظام .

وبقدر وفاء هذا البحث بما علقناه عليه من آمال .. يكون أحساسنا بالرضى ، واقترابنا من درجة الكمال والتوفيق الذى نبتغيه ...

المراجع

المؤلف	الكتاب
إبن الأثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن عبد الكريم)	* الكامل ، فى التاريخ .. جـ ٢ . تحقيق عبد الوهاب النجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .
إبن جنى (أبو الفتح عثمان)	* الخصائص .. جـ ١ ، ٢ . تحقيق محمد على النجار . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ ، ١٩٥٥ م .
إبن حابس (أحمد بن يحيى بن حابس الصعدى اليمانى)	* المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
إبن حجر العسقلانى (أحمدبن على)	* تهذيب التهذيب .. جـ ٢ . طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٥ هـ .
إبن حزم (أبو محمد على بن أحمد)	* كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل . الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .
إبن رشد (محمد بن أحمد)	* تهافت التهافت . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
	* مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تحقيق د . محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
	* فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق د . محمد عمارة .طبعة القاهرة . سنة ١٩٧١م .
إبن سعد (محمد)	* كتاب الطبقات الكبير.. طبعة ليدن سنة ١٣٢٢ هـ.
إبن عربى (محيى الدين)	* فصوص الحكم .. تحقيق د . أبو العلا عفيفى . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
إبن قتيبة	* المعارف . تحقيق د . ثروت عكاشة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
إبن المرتضى (أحمد بن يحيى)	* المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
إبن النديم (محمد بن إسحق)	* كتاب الفهرست . طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ م .
أرنولد (توماس . و)	* الدعوة إلى الإسلام . ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل)	* مقالات الإسلاميين . جـ ١ ، ٢ . تحقيق هـ . ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م ، سنة ١٩٣٠ م

المؤلف	الكتـــاب
د . البير نصرى نادر	* فلسفة المعتزلة . جـ ١ . طبعة الاسكندرية . بدون تاريخ .
أوتو بريتزل	* مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
أوليرى	* مسالك الثقافة الأغريقية إلى العرب . ترجمة د . تمام حسان طبعة القاهرة ، مكتبة الأنجلو . بدون تاريخ .
بينس (د . س)	* مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
التهانوى (محمد أعلى بن على)	* كشاف اصطلاحات الفنون . طبعة كلكتة بالهند سنة ١٨٩٢ م .
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)	* الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٤ م .
	* البيان والتبيين . تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ م .
	* رسائل الجاحظ جـ ١ . تحقيق عبد السلام هارون طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
	* ثلاث رسائل . تحقيق يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
الجرجانى (على بن محمد بن على)	* التعريفات . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
جمال الدين القاسمى	* كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
الحسن البصرى ، القاسم الرسى ، يحيى بن الحسين ، الشريف المرتضى	* رسائل العدل والتوحيد . جـ ١ ، ٢ تحقيق محمد عمارة . طبعة دار الهلال بالقاهرة .
الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)	* الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق د . نيبرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
الرازى (فخر الدين)	* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د . على سامى النشار . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

المؤلف	الكتاب
الرازى (محمد بن زكرياء)	* رسائل فلسفية ، جـ ١ . تحقيق بول كراوس . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م .
روزنتال (فرانز)	* المفهوم الإسلامى للحرية قبل القرن التاسع عشر . طبعة ليدن « الانجليزية » سنة ١٩٦٠ م .
رينان (أرنست)	* ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
الزمخشرى (محمود بن عمر)	* أساس البلاغة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م . * الكشاف . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ .
زهدى حسن جاد الله	* المعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
الشريف المرتضى (على بن الحسين الموسوى)	* أمالى المرتضى . تحقيق أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . * جمل العلم والعمل . مخطوط بدار الكتب المصرية .
الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم)	* الملل والنحل . تحقيق محمد سيد كيلانى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
الصاحب بن عباد	* الابانة عن مذهب أهل العدل . تحقيق محمد حسن آل ياسين . طبعة بغداد (ضمن مجموعة) سنة ١٩٦٣ م . * رسائل الصاحب بن عباد . تحقيق د . عبد الوهاب عزام ، د . شوقى ضيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ .
القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى	* المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ . طبعة القاهرة . * المجموع المحيط بالتكليف . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
على سامى النشار	* نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد)	* تهافت الفلاسفة . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
فان فلوتن	* السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . ترجمة حسن ابراهيم حسن .. طبعة القاهرة الثانية .

المؤلف	الكتـــاب
د . فؤاد زكريا	* سبينوزا . طبعة القاهرة الأولى .
د . فيليب حتى ، د . أدورد جرجى ، د . جبرائيل جبور	* تاريخ العرب « مطول » . الطبعة الثانية . بيروت سنة ١٩٥٣ م .
القشيرى (عبد الكريم بن هوازن)	* الرسالة القشيرية . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
كراوس (بول)	* التراجم الارسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م . (ضمن مجموعة عنوانها (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) ترجمة د . عبد الرحمن بدوى) .
الكندى (يعقوب بن اسحق)	* رسائل الكندى الفلسفية . جـ ١ . تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمى	* شرح عيون المسائل . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
محمد بن سليمان الكوفى	* خبر الامام الهادى إلى الحق ودخوله اليمن . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
د . محمد ضياء الدين الريس	* النظريات السياسية الإسلامية . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
د . محمد عبد الهادى أبو ريده	* ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
محمد فؤاد عبد الباقى	* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . طبعة القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .
د . محمود قاسم	* نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى . طبعة القاهرة .
مونتجمرى وات	* الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام . طبعة ادنبرة « الانجليزية » سنة ١٩٦٢ م .
نلينو (كرلو الفونسو)	* بحوث فى المعتزلة . ترجمة د . عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م (ضمن مجموعة عنوانها (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) . .)
يوسف كرم ، د . مراد وهبه ، د . يوسف شلالة .	* المعجم الفلسفى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
يوليوس فلهوزن	* الخوارج والشيعة . ترجمة د . عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

فهرس الموضوعات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع : ٨٨/١٨٩٠
٩٧٧ ـ ١٤٨ ـ ١٩٢ ـ ٤

مطابع الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE

الغلاف للفنان حلمى التونى



المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية

- لأننا أمة مُستهدَفة .. فبغير الحرية لن نستطيع مواجهة ما يفرضه علينا أعداؤنا من تحديات ..

فالحرية هى سبيل الإنسان ليشتد عوده .. وترتفع هامته . ليتحدى العواصف والأعاصير !...

- ولأننا مسلمون .. فإن لنا فى الحرية مذهبا متميزا ... لا هو « ليبرالية الغرب » التى تبيح لإنسانها أن يتجاوز الشريعة . فيحل الحرام ويحرم الحلال ! .. ولا هو « الشمولية » . التى تجرد الإنسان من حرية الاجتهاد والإبداع والاختلاف ! ..

- وحتى لا نكون كالسفهاء الذين يفرطون فى تراثهم العظيم . لابد وأن نبلور مذهبنا فى الحرية . انطلاقا من المنابع الجوهرية والنقية للإسلام ..

فبذلك نضمن « التقدم » .. مع « التواصل الحضارى » .. فننجو من « الانغلاق والذبول » . ومن « التبعية والذوبان » ! ..

وتلك هى المهمة التى تيسرها للباحثين والقراء صفحات هذا الكتاب .

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسنى - ت ٧٧٤٥٧٨ / ٧٧٤٨١٤
بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ - ت ٣١٥٨٥٩ / ٨١٧٣١٣